محمد علي التوحيدي

مصباح الفقاهة

في المعاملات

من تقرير بحث أستاذنا الأعظم آية ... العظمى

السيد ابو القاسم الخوئي

دام ظله العالي

الجزء الاول


Princeton University Library
32101 061871131

مصباح الفقاهة

من تقرير بحث الاستاذ الأكبر آية الله العظمى الحاج السيد
أبو القاسم الموسوي الخوئي دامت افاضاته

لمؤلفه

الميرزا محمد علي التوحيدي التبريزي

الجزء الاول

المطبعة الحيدرية - النجف

١٣٧٤ هـ — ١٩٥٤ م

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على اشرف الانبياء والمرسلين محمد وعترته الطاهرين
واللعنة الدائمة على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين وبعد فمن منن المولى جل شانه على ان وفق
رجالاً علماء وافاضل يهتمون بحفظ ما القى اليهم فى محاضراتى تقريراً وتحريراً حرصاً منهم عليها وتحفظاً
على المعارف والعلوم الدينية وممن فى طليعة هؤلاء جناب الفاضل المهذب الصفى والعلامة
المحقق الزكى ركن الاسلام قرة عينى العزيز الميرزا محمد على التبريزى فانه دام فضله السامى
قد اتعب نفسه مدة طويلة وسهر الليالى فى تحرير ابحاثى وتنقيحها فى الفنون المتنوعة من الفقه
والتفسير والاصول حتى بلغ بفضل الله وحسن توفيقه الدرجة العليا من العلم والعمل واصبح
من العلماء العظام والاجلة الاعلام ولقد سرحت بصرى فى ما علقه على كتاب المكاسب
لشيخ مشايخنا العظام استاذ الفقهاء والمجتهدين المؤسس المجدد آية الله العظمى الشيخ
مرتضى الانصارى قدس الله تعالى اسراره فاعجبنى غوره فى التحقيق والتدقيق وسعة
اطلاعه على مصادر الروايات ومواردها وما كتبه دام فضله وتأييده واف بابحاثنا
وكاف بتوضيح ما حققناه فليحمد الله وليشكره على ما انعم به عليه والله يختص برحمته
من يشاء انه واسع عليم والحمد لله اولاً وآخراً

ابو القاسم الموسوى الخوئى

فى ١٣ شهر رجب المرجب ١٣٧٦

الطبعة الاولى مطبعة الحيدرية النجف الاشرف
الطبعة الثانية مطبعة سيد الشهداء ـ قم ـ المقدسة
العدد ٢٠٠٠ نسخة
ناشر الطبعة الثانية مهدى حاجيانى



كلمة المؤلف

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي هدانا الى حقائق الايمان ، وأنار قلوبنا بأنوار العلم والعرفان ، والصلوات الزاكيات على سيدنا ونبينا محمد الصادع بالدين الحنيف ، والشرع المنيف ، وعلى آله الأطهار الدعاة الى الله والناشرين لأحكام الله ، (وبعد) فلما كان كتاب المكاسب الذي هو من مصنفات الشيخ الاعظم الصناع الفذ والعلم الفرد المحقق المؤسس شيخ مشائخنا الأنصاري قدس الله روحه من أعظم الكتب الفقهية شأنا وأكثرها مادة وأمتنها استدلالا وأجزلها عبارة كان هو المعول عليه في الدراسة الخارجية عند البحث عن المعاملات وقد جمع قدس الله روحه وأكرم مثواه بين دفتي كتابه زبدة أفكار العلماء المتقدمين وخلاصة أنظارهم الدقيقة وأضاف اليها من فكرته الوقادة وقريحته النقادة تحقيقات أنيقة وتأملات رشيقة وبذلك كان الكتاب صحيفة ناصعة تمثل سداد الرأي ونتاج المجهود الفكري في مراتبه الراقيــة وعلماؤنا الاعلام قدس الله أسرارهم قد أبدوا اهتماما خاصا بهذا الكتاب وعنوا به عناية فائقة وتعرضوا اليه وأوسعوه دراسة وشرحا وتعليقا حسب اختلاف أذواقهم في الشرح والتعليق وبذلك تكونت مجموعة نفيسة من الشروح لايستغني عنها الباحث ولا يتجاوزها المراجع المتأمل الى ان القت العلوم الدينية زعامتها وأسندت رئاستها الى سيدنا واستاذنا علم الأعلام آية الله الملك العلام فقيه العصر وفريد الدهر البحر اللجي واسطة قلادة الفضل والتحقيق محور دائرة الفهم والتدقيق إمام أئمة الاصول وزعيم أساتذة المعقول والمنقول المبين لاحكام الدين والمناضل عن شريعة جده سيد المرسلين قدوة العلماء الراسخين اسوة الفقهاء العاملين المولى الاعظم والحبر المعظم مولانا وملاذنا الحاج السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي النجفي أدام الله أيام افاضاته ومتع الله المسلمين بطول بقائه وهو أدامه الله قد تعرض الى الكتاب أثناء الدراسة الخارجية في الحوزة المقدسة العلوية وأوسعه تهذيبا وتنقيحا وكشف النقاب عن غوامضه وأبان الموارد المعضلة منه وأخذ بتلك المسائل والآراء التي قيلت أو يمكن أن يقال فصهرها في بوتقة خياله الواسع وفكره الجامع وأفرغها في قوالب رصينة وشيدها على اسس متينة وكان النتاج درة لماعة على مفرق التشريع الاسلامي والفقه الجعفري وكنت ممن

وفقه الله للاستفادة من محضره الشريف والارتواء من منهله العذب فجمعت في هذا المختصر ماستفدته من تلك الابحاث ثم عرضت ذلك على السيد الاستاذ دام ظله فراجعه مراجعة كاملة وكرر النظر في أبحاثه وفصوله وها أنا ذا اقدم كتابي هذا مصباح الفقاهة الى أرباب العلم والفضيلة آملا أن يقع ذلك منهم موقع القبول وجعلت عملي هذا خالصا لوجهه الكريم سائلا منه أن يجعل ذلك ذخراً ليوم لاينفع مال ولا بنون . وقد كان المؤلفون القدماء كثيراً يقولون ان أسواق العلوم كاسدة وتجارتها غير مربحة وان الناس قد رغبت عنها الى ملاذ الدنيا وشهواتها وقصرت بأنظارها الى الحطام العاجل والعرض الزائل وانهم قد استأثروا الكسل على الجد والنوم على السهر والراحة على العمل وان الدنيا قد أدبرت عن ورثة الرسالة وأصحاب الامانة وأمثال هذه الكلمات صارت عنوانا لفواتح الكتب ومستهلات الخطب والرسائل واما نحن فلنا أن نفتخر بحمد الله وأفضاله على هذا العهد الزاهي الذي ازدهرت فيه أنوار العلوم وأشرقت فيه شموس المعارف وأصبحت الامم من كل حدب وصوب يتجهون الى هذه المدينة المقدسة مدينة سيد العلماء على الاطلاق بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم وازدحمت المدارس بطلابها وضاقت بهم أرجاؤها نحمده تعالى على هذه الموهبة الجليلة والنعمة الجسيمة ونسأله أن يوفقنا لخدمات الدين وإحياء شريعة سيد المرسلين وأن يجعلنا من المشمولين لقوله عز من قائل : (يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات) وتمت كلمة ربك صدقا وعدلا لامبدل لكلماته وهو السميع العليم .

محمد علي التوحيدي

(فيما يرجع الى رواية تحف العقول)

(قوله ره : وروى في ئل «١» أقول) المذكور في تحف العقـول «٢» والبحار «٣» يشتمل على زيادات وقد أسقطها المصنف وربما يخل بالمقصود وما في حاشية العلامة الطباطبائي «ره» من انه لايتغير بها المعنى المراد فيظهر لك ما فيه مما سيأتي (بحث وتحقيق) اعلم ان هذه الرواية وان كانت حاوية للضوابط الكلية والقواعد الكبروية الراجعـة الى اعاشة عالم البشرية من حيث تدينهم بالأحكام الشرعية إلا انه لايمكن تصدير الكتاب بها لأجل أخذها مدركا للابحاث الآتية ودليلا لأحكام التجارة جزئيها وكليها بل لابد في كل مسألة من ملاحظة مداركها بالخصوص فان كان فيها مايدل على المنع أخذ به وإلا فالعمومات الدالة على صحة المعاملات محكمة (الوجوه الدالة على عدم جواز التمسك بها) وإنما لم يجز التمسك بهذه الرواية لوجوه « الأول » قصورها من ناحية السند وعدم استيفائها لشروط حجية اخبار الاحاد فان راويها أبو محمد الحسن بن علي بن الحسين بن شعبة الحراني أو الحلبي وإن كان رجلا وجيها فاضلا جليل القدر رفيع الشأن وكان كتابه مشتملا على الدرر واليواقيت من مواعظ أهل البيت «ع» وقد اعتمد عليه جملة من الأصحاب «٤» إلا انه لم يذكرها مسندة بل

(١) راجع ج ٢ ئل باب ٢ جواز التكسب بالمباحات من أبواب مايكتسب به (٢) ص ٨٠ (٣) ج ٢٣ المكاسب المحرمة ص ١٤ . (٤) ج ٣ ئل خاتمة الكتاب في الفائدة الرابعة عند كتاب تحف العقول من جملة الكتب المعتبرة ، وفي ج ١ رجال المامقاني ص ٢٩٣ الحسن بن علي بن الحسين بن شعبة الحراني أو الحلبي قال في روضات الجنات انه فاضل فقيه ومتبحر نبيه ومترفع وجيه له كتاب تحف العقول عن آل الرسول معتمد عليه عنـد الأصحاب . وقال المحدث القمي في الفوائد الرضوية ص ١٠٩ أبو محمد شيخ فاضل محدث عالم عامل فقيه جليل ثم نقل عن صاحب التكملة عن الحسين بن علي بن الصادق البحراني انه من قدماء الاصحاب حتى ان شيخنا المفيد ينقل عنه وهو كتاب لم يسمح الدهر بمثله ، وهكذا المحدث الطهراني في ج ٣ ذريعـة ص ٤٠٠ . وقال المجلسي في البحار ج ١ ص ١٢ : كتاب تحف العقول عثرنا منه على كتاب عتيق ان نظمه يدل على رفعة شأن مؤلفه وأكثره في المواعظ ومن الاصول المعلومة التي لاتحتاج الى سند . وقال السيد حسن الصدر في تأسيس الشيعة ص ٤١٣ شيخنا الاقدم وإمامنا الاعظم له كتاب تحف العقول في الحكم والمواعظ عن آل الرسول كتاب جليل لم يصنف مثله وكان هذا الشيخ جليل القدر عظيم المنزلة . وفي حقه يقول الشيخ العالم الرباني الشيخ حسين بن علي بن الصادق البحراني في رسالته في الاخلاق

أرسلها عن الصادق «ع» فلا تكون مشمولة لأدلة حجية خبر الواحد لاختصاصها بالخبر الموثوق بصدوره ودعوى قيام القرينة على اعتبار رواتها المحذوفين جزافية لأن القرينة على اعتبارهم ان كانت هي نقله عنهم فذلك ممنوع لكون النقل أعم من الاعتبار فالالتزام بالأعم لايدل على الالتزام بالأخص وان كانت شيئا آخر غير النقل فلم يصل الينا مايدل على اعتبارهم ولو سلمنا ذلك فانه لا يفيدنا بوجه بل حتى مع تصريحه باعتبارهم عنده لأن ثبوت الاعتبار له لايدل على ثبوته لنا مالم يذكر سببه من التوثيق لنلاحظه حتى يوجب ثبوته عندنا فلعله يعتمد على غير خبر الثقة أيضا .

وهم ودفع

وربما يتوهم انجبار ضعفها بعمل المشهور إلا انه مدفوع لكونه فاسداً كبرى وصغرى اما الوجه في منع الكبرى فلعدم كون الشهرة في نفسها حجة فكيف تكون موجبة لحجية الخبر وجابرة لضعف سنده وإنما الشهرة بالنسبة الى الخبر كوضع الحجر في جنب الانسان فلا بد من ملاحظة نفس الخبر فان كان جامعا لشرائط الحجية عمل به وإلا فان ضم غير حجة الى مثله لاينتج الحجية .

(لايقال) اذا عمل المشهور بخبر كشف ذلك عن احتفافه بقرائن توجب الوثوق قد اطلعوا عليها ولم تصل الينا فيكون الخبر موثوقا به كما ان اعراضهم عن الخبر الصحيح يوجب وهنه وسقوطه عن الاعتبار ومن هنا اشتهر في الالسن ان الخبر كلما ازداد صحة ازداد باعراض المشهور عنه وهنا .

(فانه يقال) مضافا الى كون ذلك دعوى بلا برهان ورجما بالغيب وعملا بالظن الذي لايغني من الحق شيئا ان المناط في حجية خبر الواحد هي وثاقة الراوي ويدل على ذلك الموثقة «١» التي ارجع الامام «ع» السائل فيها الى العمري وابنه حيث علل هذا الحكم فيها

ـــ كتاب تحف العقول للفاضل النبيل الخ الى غير ذلك من كلمات الأعلام في اعتبار تحف العقول ووثاقة مؤلفه .

(١) عن الحميري عن أحمد بن اسحاق عن أبي الحسن «ع» قال سألته وقلت من اعامل وعمن آخذ وقول من أقبل فقال العمري ثقتي فما أدى اليك عني فعني يؤدي وما قال لك عني فعني يقول فاستمع له فانه الثقة المأمون . وقال سألت أبا محمد «ع» عن مثل ذلك فقال العمري وابنه ثقتان المأمونان ـ موثقتان ، راجع ج ٣ ئل باب ١١ وجوب الرجوع في القضاء الى الروات من كتاب القضاء :

بأنها ثقتان ويدل عليه أيضا الروايات المتواترة «١» التي ارجع فيها الى أشخاص موثقين فإن من المعلوم انه لاخصوصية لهؤلاء الروات إلا من حيث كونهم موثقين اذن فا لمناط هي الوثاقة في الراوي وعلى هذا فان كان عمل المشهور راجعا الى توثيق روات الخبر وشهادتهم بذلك فبها وإلا فلا يوجب انجبار ضعفه ومن هنا يعلم انه بعد ثبوت صحة الخبر لا يضره إعراض المشهور عنه إلا أن يرجع الى تضعيف رواته ، وبالجملة ان الملاك في حجية أخبار الآحاد هو وثاقة رواتها والمناط في عدم حجيتها عدم وثاقتهم ولأجل ذلك نهى «٢» عن الرجوع الى من لاوثاقة له وتفصيل الكلام في الاصول ، واما الوجه في منع الصغرى فهو عدم ثبوت عمل المتقدمين بها واما عمل المتأخرين فهو على تقدير ثبوته غير جابر لضعفها مضافا الى ان استنادهم اليها في فتياهم ممنوع جداً كما سيأتي فان المظنون بل الموثوق به هو اعتمادهم في الفتيا على غيرها وإنما ذكروها في بعض الموارد تأييداً للمرام لاتأسيا للكلام .

(لا يقال) ان شرائط الحجية وان كانت غير موجودة فيها إلا أن موافقتها في المضمون مع الروايات الاخرى الصحيحة أو الموثقة توجب حجيتها على ان آثار الصدق منها ظاهرة .

(فانه يقال) اذا لم تستوف الرواية شرائط الحجية فمجرد موافقتها مع الحجة في المضمون لاتجعلها حجة ، واما قوله ان آثار الصدق منها ظاهرة فلا ندري ماذا يريد هذا القائل من هذه الآثار أهي غموض الرواية واضطرابها أم تكرار جملها وألفاظها أم كثرة ضمائرها وتعقيدها أم اشتمالها على أحكام لم يفت بها أحد من الأصحاب ومن أهل السنة كحرمة بيع جلود السباع والانتفاع بها وامساكها وجميع التقلب والتصرف فيها مع ان الروايات المعتبرة إنما تمنع عن الصلاة فيها فقط لاعن مطلق الانتفاع بها كموثقة سماعة «٣» وغيرها وكحرمة الانتفاع بالميتة ولو كانت طاهرة وسيأتي خلاف ذلك في بيع الميتة وكحرمة التصرف والامساك فيما يكون فيه وجه من وجوه الفساد وسيظهر لك خلاف ذلك من المباحث الآتية ومما ذكرنا ظهر عدم انجبارها بالاجماع المنقول على تقدير حجيته (الوجه الثاني) ان فتاوى أكثر الفقهاء ان لم يكن كلهم لا تطابق بعض جمل الرواية فكيف ينجبر

---

(١) راجع الباب المذكور من ئل . (٢) راجع أبواب القضاء من ج٣ ئل (٣) عن سماعة قال سألته عن لحوم السباع وجلودها فقال (ع) واما الجلود فاركبوا عليها ولا تلبسوا منها شيئا تصلون فيه . موثقة . راجع ج ١ ئل باب ٥ جواز لبس جلد مالا يؤكل لحمه مع الذكاة من لباس المصلي و ج ٥ الوافي باب ٥٢ ص ٦٧ والفقيه ص ٥٣ و ج ١ التهذيب باب ما يجوز الصلاة فيه ص ١٩٤ ولايخفى عليك انه قدوقع الاشتباه في رقم صحيفة التهذيب بين هذا الباب وباب فضل المساجد .

ضعفها بالشهرة الفتوائية بينهم فان مقتضى بعض فقراتها حرمة بيع النجس مطلقا مع انه لم يلتزم به إلا النادر من الفقهاء بل في بعض فقراتها حرمة امساكه والتقلب فيه ولم يفت بهذا أحد فيما نعلم مضافا الى ان ظاهر الرواية هو حرمة بيع الامور المذكورة تحريما تكليفيا ويدل على ذلك من الرواية قوله «ع» (فهو حرام بيعه وشراؤه وامساكه وملكه وهبته وعاريته والتقلب فيه) فان الامساك والتقلب يشمل جميع أنواع التصرف حتى الخارجي منه ولا معنى لحرمته وضعا والفقهاء رضوان الله عليهم لم يلتزموا في أكثر المذكورات بذلك وإنما ذهبوا الى الحرمة الوضعية واستفادوا ذلك من النهي فى أبواب المعاملات نظير النهي عن البيع الغرري فان معناه الارشاد الى بطلان ذلك البيع كما يأتي فى محله ان شاء الله ، نعم لو توجه النهي بذات المعاملة مع ارادة مايظهر منه من المولوية لتوجه الالتزام بالحرمة التكليفية كالنهي عن بيع الخمر وسيأتي (الوجه الثالث) ان التقسيم المذكور فيها لايرجع الى أمر محصل وذلك يكشف عن اضطرابها وان تربيع أقسام المعاملة المعاشية بجعل كل واحد من الولايات والصناعات قسما مستقلا من تلك الاقسام في قبال التجارات والاجارات لايسلم عن التكرار ، اما الولاية فهي على قسمين لانها اما عامة ثبتت من الله كالنبوة والامامة أو خاصة ثبتت من قبل الولات العامة اما الولاية العامة فهي خارجة عن حدود الرواية فان التقسيم فيها باعتبار المعاملة المعاشية فالولاية العامة خارجة عنها تخصصا وإنما هي من المناصب الالهية التي جعلت للعصمة الطاهرة واما الولاية الخاصة فمن حيث جواز ارتزاق الولاة من بيت المال تدخل تحت الاجارة المذكورة في الرواية فلا تكون الولاية فى مقابل الاجارة قسما آخر فان المراد من الاجارة فيها ليس هي الاجارة المصطلحة بين الفقهاء ويدل على ذلك ادخال الجعالة تحتها وعدم ذكرها فى الرواية استقلالا ، واما الصناعات فان كان المقصود منها الصناعات المصطلحة من البناية والخياطة والنجارة ونحوها فمن الواضح انها ليست قسما من المعاملات المشرعة للاعاشة وإنما هي موضوع من الموضوعات وان كان النظر فيها الى الطواري والعوارض من حيث ان من يتصف بها اما أن يوجر نفسه للغير لأجل ماعنده من الصناعة واما أن يجعل مايحصله منها ثمنا أو مثمنا في البيع فعلى الاول تدخل تحت الاجارة وعلى الثاني تحت التجارة فلا تكون وجها آخر في قبالها إلا أن يراد منها نفس الحرفة والصنعة مع تعميم المقسم الى كل مايكون وسيلة الى المعاش فحينئذ يشملها المقسم لكونها من أعظم الوسائل الى التعيش ، وفيه انه بناء عليه لايكون التقسيم المذكور في الرواية حاصراً لخروج كثير من وسائل الاعاشة عن المقسم كالحيازات والنتاجات والاصطياد واحياء الموات واجراء القنوات والضيافات وأخذ الخمس والزكاة والصدقات وقد رد هذا الاشكال بأن الحصر في الرواية اضافي ولكن هذا الرد

فاسد فانه ناشيء من الاغترار بما اشتهر في ألسنة الادباء من حسبان الحصر الاضافي قسما آخر يقابل الحصر الحقيقي مع ان الحصر لايكون إلا حقيقياً بل الالتزام بالحصر في مورد مع الالتزام بكونه اضافيا لاحقيقيا التزام بالمتناقضين كما هو واضح للناقد البصير .

نعم قد يكون الحصر في حصة خاصة كما يقال: زيد أعلم من في النجف ، وقد يكون غير مقيد بحصة خاصة فيسمى الأول اضافيا والثاني حقيقيا وهذا غير ماتوهم (وتوهم بعضهم) ان التقسيم فيها باعتبار المعاملات وحينئذ فلا يوجب حصرها في الأربـــع حصر كل طرق المعاش اليه ولكن هذا التوهم مما لايصغى اليه بعد القطع بأن المعاملات المنقسمة الى الأقسام المذكورة ليست هي المعاملات المصطلحة كما عرفت .

نعم لايبعد أن يقال ان التقسيم في الرواية بحسب المعاملات المعاشية المعروفة كما يدل على ذلك صدرها (١) وقد أسقطه المصنف تبعا لصاحب الوسائل وقد تحصل من مطاوي بعض ما ذكرنا عدم جواز الاستناد الى شيء من روايات تحف العقول في شيء من الأحكام الشرعية ومع ذلك لاينقضي تعجبي من الشيخ حسين البحراني «ره» كيف رضى القول بأنه كتاب لم يسمح الدهر بمثله مع ان الكتب المعتمدة للشيعة نصب عينيه .

تذييل

لا يخفى عليك ان المناسب تقسيم معائش العباد الى قسمين التجارة بالمعنى الأعم والعمل فان الاعاشة العقلائية لاتخلو منها ، واما مثل التسؤل ونحوه فليس من الطرق العقلائيـــة للاعاشة (كشف حقيقة ولطف قريحة) لايخفى عليك ان الاضافات الموجودة بين المال ومالكه المسماة بالاضافات المالكية تكون على أنحاء لأنها في دار تقررها اما اضافة ذاتية تكوينية واما اضافة عرضية أي متكونة بواسطة الامور الخارجية .

اما الاولى فكالاضافات الموجودة بين الأشخاص وأعمالهم وأنفسهم وذممهم فان أعمال كل شخص ونفسه وذمتــه مملوكة له ملكية ذاتية وله واجدية لها فوق مرتبة الواجدية الاعتبارية ودون مرتبة الواجدية الحقيقية التي لمكون الموجودات ثم انه ليس المراد من الذاتي هنا الذاتي في باب البرهان وهو المنتزع من مقام الذات المسمى بخارج المحمول ولا الذاتي في باب الكليات الخمس بل المقصود منه هنا مالا يحتاج في تقرره وظهوره في صفحة الوجود الى شيء آخر وراء نفسه من الاعتبارات الملكية ولا الى اعدام موجود ولا الى

(١) فقال «ع» : قد يكون في هؤلاء الأجناس الأربعة حلال من جهة حرام من جهة وهذه الأجناس مسميات معروفات الجهات فأول هذه الجهات الأربعة ، الخبر .

ايجاد معدوم ولاالى ضم ضميمة وإنما شأنهاشأن الذاتيات التي لاتحتاج إلاالى علة في الوجود ثم ان معنى المالكية هنا ليس إلا القدرة والسلطنة بمعنى ان كل أحد مسلط على عمله ونفسه وما في ذمته بأن يؤجر نفسه للغير أو يبيع ما في ذمته ويأتي لذلك زيادة توضيح في أول البيع ان شاء الله ، ومن هنا يندفع ماربما يتوهم من ان عمل الانسان لايعد من الأموال ووجه الاندفاع انه ليس من الأموال بالاضافة الاعتبارية لابالاضافة التكوينية .

واما الاضافة العرضية فهي اما أن تكون اضافة أولية واما أن تكون اضافة ثانوية والأولية اما اصلية استقلالية أو تبعية غيرية فالأولية الأصلية كالاضافة المالية الحاصلة بالعمل أو بالحيازة أو بهما معا فالأول كالأعمال التي يعملها الانسان فيحصل منها المال والثاني كحيازة المباحات والثالث كمن يحوز اشجاراً فيجعلها سريراً فان الصورة السريرية توجب تحقق اضافة مالية اخرى في المادة الخشبية وراء المالية المتقومة بالخشبة فتلك المالية القائمة في السرير حاصلة من العمل والحيازة معاً فاطلاق الأولية عليها باعتبار عدم سبق اضافة ذلك المال الى الغير والأصلية باعتبار عدم تبعها للغير .

واما الاضافة الأولية التبعية فهي ماتكون بين المالك وبين نتاج أمواله كالنتاج التي تنتج الحيوانات المملوكة والبيوض التي تبيضها الطيور المملوكة والثمار التي تثمرها الأشجار المملوكة الى غير ذلك فانها تضاف الى مالك الاصول اضافة اولية تبعية اما اطلاق التبعية فلكونها تابعة لما تحصل منه واما اطلاق الأولية فلعدم سبق اضافة اليها .

واما الاضافة الثانوية فالمراد بها ماقابل الاضافة الأولية وان كانت طارئة على الأموال مراراً عديدة فهي نظير المعقولات الثانوية في مقابلتها للمعقولات الأولية ، وهي على قسمين لأنها تارة تكون قهرية واخرى اختيارية .

(اما الاولى) فكالاضافة التي تحصل بسبب الارث أو الوقف بناء على كونه من الايقاعات كما اخترناه في محله ووجه كونها قهرية هوحصول المالكية في هذه الموارد للوارث والموقوف عليه والموصى له بالقهر لابالفعل الاختياري .

(واما الثانية) فكالاضافة الحاصلة من المعاملات ومنها مايحصل من المكاسب التي نحن بصدد بحثها وتأسيس اصولها ومبانيها بعون الله وحسن توفيقه ، وغير خفي على الناقد ان ماذكرناه من تلك الاضافات على أقسامها من البديهيات التي لاتحتاج الى المقدمات النظرية الخفية

(قوله عليه السلام : كذلك المشتري أقول) هو اسم فاعل مقابل البايع وليس باسم مفعول ليكون المراد منه المبيع كما توهم .

(قوله عليه السلام : فيجعل ذلك الشيء أقول) يمكن أن يراد منه الجعل أي يجعل

أو الأخذ أي يأخذ أو الوصف أي يوصف في مقام الايجار وليس بمعناه المعروف ليكون الشيء مفعولا أولا وقوله «ع» (في عمل) مفعولا ثانيا كما احتمله بعض الأعاظم .

(قوله «ع» : حلالا أقول) ليس منصوبا على الحالية ولا مجروراً لكونه وصفا لقوله«ع» (في عمل) كما تخيل بل إنما هو مرفوع للخبرية فان أصل النسخة هكذا (فهذه وجوه من وجوه الاجارات حلال) .

(قوله «ع» : أو سوقة أقول) في المجمع السوقة بالضم الرعية ومن دون الملك ومنه الحديث : مامن ملك ولا سوقة يصل الى الحج إلا بمشقة .

(قوله «ع» : أو عمل التصاوير أقول) في تحف العقول (أو حمل التصاوير) وعلى هذا فعطف الخنازير والميتة والدم في الرواية على التصاوير لايحتاج الى عناية .

(قوله «ع» : اجارة نفسه فيه أو له أقول) المراد من الأول هو الايجار لنفس الشيء بأن يؤجر نفسه لصنع الخمر كايجار نفسه في هدم المساجد ، ومن الثاني الايجار للمقدمات ، وليس المراد من الأول ايجار نفسه في المصنوع كحمل الخمر ومن الثاني ايجار نفسه لصنعه ، ولا ان المراد من الأول المباشرية ومن الثاني التسبيبية ، ولا ان المراد من الأول الايجار للمقدمات ومن الثاني الايجار لنفس المحرم ، فان كل ذلك خلاف الظاهر من الرواية ومن هنا ظهر المقصود من قوله «ع» (أو شيء منه أو له) غاية الأمر ان المراد منها جزء العمل وجزء المقدمات والضمائر الأربعة كلها ترجع الى الأمر المنهي عنه .

(قوله «ع» : وينحيها أقول) في المجمع نحى الشيء أزاله ونح هذا عني أي أزله وأبعده عني (قوله «ره» : وحكاه غير واحد أقول) ليس في كتاب السيد من رواية تحف العقول عين ولا اثر ولم تذكر حتى بمضمونها فيه .

(نعم) ذكرت (١) فيه معائش الخلق على خمسة أوجه (وجه الامارة ووجه العمارة

(١) في ج ٢ ئل باب ٢ وجوب الخمس في غنائم دار الحرب ، من أبواب مايجب فيه الخمس ، عن علي بن الحسين المرتضى في رسالة المحكم والمتشابه نقلا عن تفسير النعماني عن علي «ع» قال : واما ماجاء في القرآن من ذكر معائش الخلق وأسبابها فقد أعلمنا سبحانه ذلك من خمسة أوجه وجه الامارة ووجه العمارة ووجه الاجارة ووجه التجارة ووجه الصدقات . وفي ج ١٩ بحار الأنوار ص ١٠٦ عن تفسير النعماني قال فاما ماجاء في القرآن من ذكر معائش الخلق وأسبابها فقد أعلمنا سبحانه ذلك من خمسة أوجه وجه الاشارة ، الى أن قال «ع» : واما وجه الاشارة فقوله تعالى : واعلموا إنما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين . الى أن قال «ع» : واما وجه العمارة —

ووجه الاجارة ووجه التجارة ووجه الصدقات) إلا ان ذلك غير مربوط بما في تحف العقول سنخا وحكما ولعل هـذه الجملة صدرت من المصنف اما من سهو القلم أو من جهة الاعتماد على ما في ئل فانه قال بعد نقل رواية تحف العقول (ورواه المرتضى في كتاب المحكم والمتشابه) ولا يخفى ان كتاب المحكم والمتشابه هذا هو بعينه تفسير النعماني المعروف .

(قوله «ره» : وفي الفقه المنسوب الى مولانا الرضا «ع» أقول) تحقيق الكلام هنا يقع في جهتين الاولى في صحة نسبة هذا الكتاب الى الرضا «ع» وعدم صحتها والثانية في دلالة

— فقوله هو الذي أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها فأعلمنا سبحانه قـد أمرهم بالعمارة ليكون ذلك سببا لمعايشهم بما يخرج من الأرض من الحب والثمرات وما شاكل ذلك مما جعله الله تعالى معايش للخلق ، واما وجه التجارة فقوله تعالى : يا أيها الذين آمنوا اذا تداينتم بدين الى أجل مسمى فاكتبوه وليكتب بينكم كاتب بالعـدل ، الآية . فعرفهم سبحانه كيف يشترون المتاع في السفر والحضر وكيف يتجرون إذ كان ذلك من أسباب المعائش . واما وجـه الاجارة فقوله عز وجل : نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحيوة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضاً سخريا ورحمة ربك خير مما يجمعون . فأخبر سبحانه ان الاجارة أحد معائش الخلق وجعل ذلك قواما لمعائش الخلق وهو الرجل يستأجر الرجل في صنعته وأعماله وأحكامه وتصرفاته وأملاكه ، الى أن قال : واما وجه الصدقات إنما هي لأقوام ليس لهم في الامارة نصيب ولا في العمارة حظ ولا في التجارة أمان ولا في الأجارة معرفة وقدرة ففرض الله تعالى في أموال الأغنياء ، الخبر . والظاهر من قوله «ع» : (إنما هي لأقوام ليس لهم في الامارة نصيب) ان لفظ الاشارة في مطلع التقسم غلط من النساخ وان الامارة هي النسخة الصحيحة كما في ئل

وفي سفينة البحار في مادة حمد ، محمد بن ابراهيم بن جعفر أبو عبدالله الكاتب النعماني صاحب كتاب الغيبة يروي عن الشيخ الكليني وغيره جش محمد بن ابراهيم بن جعفر أبو عبد الله الكاتب النعماني المعروف بابن زينب شيخ من أصحابنا عظيم القدر شريف المنزلة صحيح العقيدة كثير الحديث قدم بغداد وخرج الى الشام ومات بها له كتب منها كتاب الغيبة الخ ، وهكذا في رجال المامقاني ، وفي ج ٤ الذريعة ص ٣١٨ تلميـذ الكليني وشريك الصفواني ، وفي ج ٣ المستدرك في الفائدة الثانية ص ٣٦٥ ان الكتاب في غاية الاعتبار وصاحبه شيخ أصحابنا الأبرار ، ومع ذلك كله لا يمكن الاعتماد على ما اشتمل عليه تفسير النعماني لأن أحمد بن يوسف وحسن بن علي بن أبي حمزة وأباه الذين من جملة رواته من الضعفاء .

هذه الرواية على مقصد المصنف وعدم دلالتها (اما الجهة الاولى) فقد تمسك القائلون باعتباره بوجوه كثيرة ولكنها تؤل الى وجهين :

(الأول) وهو عمدة ماتمسك به المثبتون ان ظهوره وان كان في زمن المجلسي الأول ولكن الذي أخبر بالكتاب ورواه المجلسي هو الثقة الفاضل والمحدث الكامل القاضي السيد أمير حسين طاب ثراه (١) فانه أول من اطلع عليه واستنسخه وقد استنسخه المجلسي من نسخته وهو ثقة فيصدق في قوله لشمول أدلة الخبر الواحد لخبره هذا .

(وفيه) ان اخباره هذا اما أن يكون مستنداً الى القرائن التي أوجبت حصول العلم العادي له من الخطوط الموجودة فيه للامام «ع» والاجازات المدونة فيه للاعلام على مانقله المحدث المتبحر النوري في المستدرك (٢) عن المجلسي الاول .

واما ان يكون مستنداً الى اخبار ثقتين عدلين من أهل قم للسيد المذكور بكون الكتاب للرضا «ع» كما في المستدرك (٣) ايضا حيث قال : ان السيد الثقة الفاضل القاضي أمير حسين أخبر بأن هذا الكتاب له «ع» وأخبره بذلك أيضا ثقتان عدلان من أهل قم وهذا خبر صحيح داخل فى عموم مادل على حجية خبر العدل .

اما الطريق الاول فضعفه بين لأن حصول العلم للسيد الأمجد والسند الاوحد من تلك القرائن على صحة النسبة لديه لايوجب حصول العلم لنا باعتباره وعلمه بذلك لايفيد غيره بوجه ومن الغرائب أن يتمسك لحجية خبره هذا بعموم أدلة أخبار الآحاد فان هذه العمومات لاتشمل الاخبار الحدسية ولو كان المخبر بها من الثقات وأغرب منه أن يقال ان المتيقن من الاخبار الحدسية الخارجة عن هذه العمومات هي مالا تعتمد على مبادىء محسوسة يلزم من العلم بها العلم بمضمون الخبر واما لو اعتمد على مبادىء محسوسة يلزم من العلم بها العلم بصدق الخبر كما فى الشجاعة والسخاوة والعدالة بناء على تفسيرها بمعنى الملكة فلا يظن بأحد أن يتوقف فى عموم أدلة خبر العدل لها واخبار السيد باعتبار الفقه الرضوي من قبيل الثاني لا الاول

ووجه الغرابة فى هذا القول ان الاخبار بالامور الحدسية بواسطة أسبابها الحسية إنما يكون مشمولا لادلة الحجية اذا كان بين الاسباب ومسبباتها ملازمة عادية بحيث يلزم من العلم بها العلم بالمسببات كما فى الامثلة المذكورة واما اذا انتفت الملازمة العادية فأدلة حجية الخبر لاتشمله كما حقق ذلك فى علم الاصول وهذا الشرط مفقود فى موضوع البحث فان

(١) وهو غير السيد حسين ابن بنت المحقق الكركي كما أشار اليه فى ج ٣ المستدرك ص ٤٠٣ ناقلا عن الرياض الذي اسناذ هذه الصناعة وما ذهب اليه صاحب الفصول والعلامة الطباطبائي من اتحادهما خطأ فاحش . (٢) راجع ج ٣ ص ٣٣٧ . (٣) راجع ج ٣ ص ٣٣٩

الامور التي استند اليها السيد في اخباره قابلة للمنع فانه كيف يعلم احد ان الخطوط في النسخة للامام «ع» وان الاجازات للاعلام إلا من طريق الحدس الشخصي إذن فان الامور المذكورة حدسية لا حسية ، وأيضا فلا ملازمة بينها وبين العلم بالنتيجة .

(فان قلت) كيف يصح انكار ما يدل على صدق نسبة الكتاب للامام « ع » مع ان فيه عبارات تنطق بكونه له «ع» مثلما قال في أول الكتاب يقول عبد الله علي بن موسى الرضا وفي بعض كلماته نحن معاشر أهل البيت وأمرني أبي وجدنا أمير المؤمنين «ع» وأروي عن أبي العالم ، الى غير ذلك من العبائر التي لاينبغي صدورها إلا عن الحجج (ع) وقد ذكر المحدث النوري جملة منها في المستدرك (١) هذا مضافا الى القرائن التي اعتمد عليها السيد المذكور

(قلت) أولا ان احتمال الكذب لادافع له مع الجهل بمؤلفه وانفتاح باب الجعل والفرية من المشمرين عن ساق الجد للكذب على العترة الطاهرة .

أفنسيت الأخبار المجعـولة في أمر الولاية كيف قامت وان لكل واحد من الأئمـة عليهم السلام من يدس عليه من الكذابين .

ومن هذا ظهر فساد توهم الصدق في نسبة الكتاب من جهة موافقة تاريخه لزمان الرضا عليه السلام ، وثانيا لنفرض ان الكتاب ليس من مجعولات الوضاعين فهل يصح أن نتمسك بقوله : نحن معاشر أهل البيت ، أو جـدنا أمير المؤمنين، لتصحيح كون الكتاب للامام عليه السلام أليس احتمال كون مؤلفه رجلا علويا بمكان من الامكان (واما الطريق الثاني) أعني استناد اخبار السيد بصدق الكتاب الى أخبار ثقتين بذلك من أهل قم .

(ففيه) أولا انه محض اشتباه من المحدث المتبحر النوري فانه مع نقله كلام المجلسي الاول بطوله الذي هو الاصل في السماع عن السيد غفل عنه وسلك مسلكا آخر فقـد قال المجلسي الأول كما في المستدرك (٢) ثم حـكى ـ أي السيد ـ عن شيخين فاضلين صالحين ثقتين انهما قالا : ان هـذه النسخة قدأتى بها من قم الى مكة المشرفة وعليها خطوط العلماء واجازاتهم وخط الامام عليه السلام في عدة مواضع قال : والقاضي أمير حسين قد أخذ من تلك النسخة وأتى بها الى بلدنا واني استنسخت نسخة من كتابه . وهـذا الكلام كما ترى يعلن بمخالفته لمـا أفاده النوري .

وثانيا فننقل الكلام الى اخبار هـذين العدلين فان غاية مايحصل لنا من اخبارهما كون الفقه الرضوي من جملة الاخبار المرسلة فيتوجه عليه ماقدمناه في رواية تحف العقول .

ومما يوهن حجية خبر أمير حسين بصدق الكتاب مع كونه ثقة قول المجلسي الاول بعد

(١) راجع ج ٣ ص ٣٤٣ . (٢) راجع ج ص ٣٣٧ .

كلامه المتقدم والعمدة في الاعتماد على هذا الكتاب مطابقة فتاوى علي بن بابويه في رسالته وفتاوى ولده الصدوق لما فيه من دون تغيير أو تغيير يسير في بعض المواضع ومن هذا الكتاب تبين عذر قدماء الاصحاب فيما أفتوا به .

ووجه الوهن انه لو كان اخبار السيد بذلك جامعا لشرائط الحجية في الخبر الواحد فلا وجه لقول المجلسي الأول : ان العمدة في اثباته هي مطابقته لفتوى الصدوقين ، وبالجملة لم يتحصل لنا من الوجه المذكور مايوجب اعتبار الكتاب .

(الأمر الثاني) مما تمسك به المثبتون لنسبة الكتاب موافقته لرسالة علي بن بابويه الى ولده الصدوق وهي الكتاب المعروف بشرايع الصدوق وقد استند الى هـذا الوجه بعض الاصحاب وعرفت ان المجلسي الاول من هؤلاء فقدجعل العمدة في تصحيح الكتاب موافقته لفتوى الصدوقين فلا بد من ان يكون الكتاب موجوداً في زمان الصدوق ومعتمداً عليه عنده ولذا نقل عنه وان لم يسم به .

(وفيه) ان هذا لايوجب اعتبار الكتاب لاحتمال اخذ مؤلفه ذلك من الرسالة المذكورة بل هذا هو الظاهر إذ من المستبعد جداً بل من المستحيل عادة ان يسند علي بن بابويه كتاب الرضا عليه السلام الى نفسه من دون ان يشير هو او ابنه الصدوق الذي كتب لاجله هذه الرسالة الى ان هذا الكتاب من تأليف الرضا وهل يرضى احد ان ينسب مثل هـذه السرقة الى الصدوقين فلا بد وان يكون الأمر بالعكس بأن يكون هذا الكتاب مأخوذاً من رسالة علي بن بابويه .

(وربما قيل (١)) انفقه الرضا عليه السلام هذا هو الذي كتبه الرضا لاحمد بن السكين الذي كان مقربا عنده وهو بخطه « ع » موجود في الطائف بمكة المعظمة في جملة كتب السيد عليخان وعليه اجازات العلماء وخطوطهم وهذه النسخة بالخط الكوفي وتاريخها عام مائتين من الهجرة وبعد ان نقل المحدث النوري هذا الوجه عن الرياض قال ما حاصله : ومن هنا يتضح ان من عدم الاطلاع ومن قلة الخبرة ان يقال ظهور الكتاب إنما كان في زمن أمير حسين اما قبل ذلك الزمان فلم يكن منه عين ولا اثر .

(اقول) نحن لاندعي انه لم يكن للرضا « ع » كتاب وآثار حتى ينقض علينا بما كتبه لأحمد بن سكين بل نقول انه لامدرك لنا لاثبات ان هذا الكتاب الذي عندنا كان له عليه السلام وانه هو الذي كان موجوداً في مكتبة السيد عليخان خصوصا مع ملاحظة ان ظهوره كان من قم كما عرفت ومن هنا يعلم ان نقد النوري للقول بظهوره في زمن امير حسين

(١) ملخص مانقله النوري في ج ٣ المستدرك ص ٣٤٠ عن كتاب رياض العلماء .

ناشيء من عدم التأمل .

ثم انه مع الغض عن جميع ماذكرناه فان في الكتاب قرائن قطعية تدل على عدم كونه لمثل مولانا الرضا «ع» بل هو رسالة عملية ذكرت فيها الفتاوي والروايات بعنوان الافتاء كما يظهر لمن يلاحظه كيف واكثر رواياته اما بعنوان روي وروى ونحوها ، واما نقل عن الرواة خصوصا في آخر الكتاب فانه ينقل فيه كثيراً عن ابن ابي عمير وزرارة والحلبي وصفوان ومحمد بن مسلم ومنصور وغيرهم .

على ان فيه عبارات يقبح صدورها عن الامام «ع» نظير قوله جعلني الله من السوء فداك وقوله في باب القدر (١) صف لي منزلتين فان هذا القول ظاهر في جهل القائل وهو مستحيل في حق الامام «ع» الى غير ذلك وقد نقل جملة منها في المستدرك (٢) مع انه ذكر فيه (٣) من الاحكام المتناقضة وما يخالف مذهب الشيعة بكثير وحملها على التقية بديهي الفساد لما ورد في هذا الكتاب ايضا مما يخالفها بل تكذيبهم والازراء عليهم كما في المتعة (٤) والالتزام بالتفصيل (٥) بأن بعض الكتاب املاء منه «ع» وبعضه الآخر لأحمد بن محمد بن عيسى الأشعري وان موارد التقية في الكتاب إنما هي فيما سمع منه عليه السلام تكلف في تكلف وقول بلا علم هذا كله ما يرجع الى نفس الكتاب ، وقد اجاد صاحب الفصول في بعض ماافاده (٦) هنا فليراجع إذن فقد حق القول انه لو انيطت الاحكام الشرعية بمثل هذه المدارك

(١) ص ٤٨ . (٢) ج ٣ ص ٣٥٠ . (٣) في باب اللباس وما لايجوز فيه الصلاة ص ١٧ قال : يجوز الصلاة في سنجاب وسنور وفنك ، وفي باب اللباس وما يكره فيه الصلاة ص ٤٢ قال : جلد الميتة دباغته طهارته وقد يجوز الصلاة فيما لم تنبته الارض ولم يحل أكله مثل السنجاب والفنك والسنور ، وفي باب المواقيت ص ٤ قال : وان غسلت قدميك ونسيت المسح عليها فان ذلك يجزيك لانك قد اتيت بأكثر ماعليك وقد ذكر الله الجميع في القرآن .

(٤) وفي باب المتعة ص ٦٧ محمد بن ابي عمير عن ابن اذينه عن زرارة قال : جاء عبد الله بن عمير الى ابي جعفر «ع» فقال : ماتقول في متعة النساء ؟ فقال : احلها الله في كتابه وعلى لسان نبيه فهي حلال الى يوم القيامة ، فقال : يا ابا جعفر مثلك يقول هذا وقد حرمها امير المؤمنين عمر فقال وان كان فعل فقال اني اعيذك ان تحل شيئا قد حرمه عمر فقال فأنت على قول صاحبك وانا على قول رسول الله (ص) فهلم الاعنك ان القول ما قال رسول الله فان الباطل ماقال صاحبك قال فأقبل عليه عبد الله بن عمير فقال يسرك ان نساؤك وبناتك واخواتك وبنات عمك يفعلن فأعرض عنه ابو جعفر «ع» وعن مقالته حين ذكر نسائه وبنات عمه . (٥) راجع ج ٣ المستدرك ص ٣٥٣ . (٦) راجع الفصول فصل —

فبين ايدينا البخاري ومسند احمد وصحيح مسلم وعلى هذا فعلى الفقه السلام .

واما توهم انجبار رواياته بالشهرة اذا قامت على وفقها فقد عرفت ما فيه في رواية تحف العقول (وربما يتخيل) اعتبار الكتاب لاجل عمل جملة من الاكابر عليه كالمجلسيين وغيرهما ولكنه فاسد لأنهم قد استندوا في عملهم هذا بما ذكر من الوجوه التي عرفت جوابها بما لامزيد عليه .

(واما الجهة الثانية) فمع الاغضاء عن جميع ماذكرناه والالتزام باعتبار الكتاب لايمكن الاستناد بهذه الرواية (١) التي نقلها العلامة الأنصاري «ره» في شيء من المباحث وذلك لوجوه

(الأول) عدم وجدان فتوى من فتاوى أعاظم الأصحاب على طبقها فان الرواية صريحة بحرمة استعمال مانهى عنه مما فيه الفساد بجميع الاستعمالات حتى الامساك مع انه لم يفت به أحد فيما نعلم وكيف يتفوه فقيه أو متفقه بحرمة امساك الدم والميتة ولحوم السباع كما ان ذلك مقتضى الرواية إذن فلا يمكن الفتوى على طبقها .

(الثاني) ان مقتضى قوله (فحرام ضار للجسم وفساد للنفس) ان الضابطة في تحريم هذه الامور المذكورة في الرواية هو أضرارها للجسم كما ان المناط في جوازها عدم اضرارها له مع ان جلها ليس بضار للجسم كالملابس والمناكح وأكثر المشارب والمآكل ان لم يكن كلها كذلك وعلى فرض تسليم ذلك فلا نسلم انضباط القاعدة فانه لا شبهة ان كثيراً من هذه الاستعمالات للاشياء المحرمة لا تكون مضرة قطعا كوضع اليد عليها مثلا أو الأكل منها قليلا أو شد اليد بجلد الميتة وشعر الخنزير وإنما المضر هي مرتبة خاصة من الاستعمال بحسب الأشخاص والأزمان والأمكنة والكمية فلو كان ذلك موجبا لحرمة جميع الاستعمالات بجميع

ـــ انه لا يكفي عندنا في حجية الرواية مجرد وجودها في الكتب الاربعة من فصول حجية اخبار الآحاد ص ٣١٢

(١) اعلم يرحمك الله ان كل مأمور به مما هو من (وفي البحار مما هو «او» هون) على العباد وقوام لهم في امورهم من وجوه الصلاح الذي لايقيمهم غيره مما يأكلون ويشربون ويلبسون وينكحون ويملكون ويستعملون فهذا كله حلال بيعه وشرائه وهبته وعاريته وكل أمر يكون فيه الفساد مما قد نهى عنه من جهة أكله وشربه ولبسه ونكاحه وامساكه لوجه الفساد مثل الميتة والدم ولحم الخنزير والربا وجميع الفواحش ولحوم السباع والخمر وما أشبه ذلك فحرام ضار للجسم وفساد للنفس . ضعيفة كما عرفت . راجع فقه الرضا عليه السلام باب التجارة ص ٣٤ و ج ٢٣ البحار ص ١٦ و ج ٢ المستدرك باب تحريم التكسب ، مما يكتسب به ص ٤٢٥ .

مراتبها فتكون نظير قول النبي «ص» (١) : (فما أسكر كثيره فقايله حرام) للزم من ذلك القول بحرمة جميع ماخلق الله في الأرض من المباحات فان كل واحد من هذه المباحات لابد وأن يكون مضراً في الجملة ولو باستعمال الشيء الكثير منه .

على ان الأحكام الشرعية بناء على مسلك العدلية تدور مدار ملاكاتها الواقعية من المصالح والمفاسد واما المنافع والمضار فهي خارجة عن حـــدودها ، نعم ربما يكون الضرر أو النفع موضوعا للاحكام إلا ان ذلك غير مربوط بباب ملاكات الأحكام .

(الثالث) ان ظاهر الرواية هو حرمة بيع الامور المذكورة تحريماً تكليفياً كما تقدم نظير ذلك في رواية تحف العقول وكلامنا في الحرمة الوضعية .

(قوله وعن دعائم الاسلام أقول) أقصى ماقيل أو يمكن أن يقال في وجه اعتبار هذا الكتاب ان صاحبه أبا حنيفة النعمان حيث كان رجلا إماميا اثنى عشريا جليلا فاضلا فقيها ومن جملة النوابـغ في عصره بل كان فريداً في دهره كما يظهر من كتابه كانت رواياته مشمولة لادلة حجية خبر العدل الامامي .

(والذي) ينبغي أن يقال انه لاشبهة في علو مكانة أبي حنيفة النعمان صاحب كتاب دعائم الاسلام وغيره من الكتب الكثيرة ونبوغه في العلم والفضل والفقه، والحديث على مانطقت به التواريخ وكتب الرجال وكتابه هذا كما لاشبهة في كونه إماميا في الجملة فانه كان مالكي الأصل فتبصر وصار شيعيا إماميا كما اتفقت عليـه كلمات أكثر المترجمين الذين تعرضوا لترجمته وتاريخه كالبحار (٢) وتنقيح المقال للمامقاني (٣) وسفينة البحار (٤)

---

(١) راجع ج ١١ الوافي باب ١٥٦ ان كل مسكر حرام ص ٨٢ .

(٢) ج ١ ص ١٥ قال : قد كان اكثر أهل عصرنا يتوهمون انه تأليف الصدوق وقد ظهر لنا انه تأليف أبي حنيفة النعمان بن محمد بن منصور قاضي مصر في أيام الدولة الاسماعيلية .

(٣) ج ٣ ص ٢٧٣ .

(٤) مادة حنف : أبو حنيفة الشيعة هو القاضي نعمان بن محمد بن منصور قاضي مصر كان مالكيا أولا ثم اهتدى وصار إماميا وصنف على طريق الشيعة كتبا منها كتاب دعائم الاسلام وفي كتاب دائرة المعارف : أبو حنيفة المغربي هو النعمان بن أبي عبد الله محمد بن منصور ابن أحمد بن حيوان أحد الأئمة الفضلاء المشار اليهم ذكره الامام المسيحي في تاريخه فقال كان من أهل العلم والفقه والدين والنبل على مالا مزيد عليه .

وله عدة مصنفات منها كتاب اختلاف اصول المذهب وغيره وكان مالكي المذهب ثم انتقل الى مذهب الامامية . ـــ

والمستدرك (١) وتأسيس الشيعة للسيد حسن الصدر (٢) وغيرها وقد نقلوا عن أئمة التاريخ والرجال كونه إماميا وعلى هذا فلا يصغى الى قول ابن شهراشوب في المعالم انه لم يكن إماميا على مافي تنقيح المقال .

إلا أن الذي يقتضيه الانصاف إنا لم نجد بعد الفحص والبحث من يصرح بكونه ثقة ولا اثنى عشريا وإن كان المحدث النوري قد أتعب نفسه في اثباتها وبالغ في اعتبار الكتاب ومع هذا الجهد والمبالغة لم يأتي بشيء تركن اليه النفس ويطمئن به القلب ولعل كلام السيد في الروضات (٣) ينظر الى ما ذكرناه حيث قال : ولكن الظاهر عندي انه لم يكن من الامامية الحقة وحينئذ فكيف يمكن اثبات حجية رواياته بأدلة حجية خبر العدل .

وعلى تقدير تسليم وثاقته وكونه إماميا اثنى عشريا فلا يخرج بذلك ماحتواه كتابه عن سلك الأخبار المرسلة فتسقط حجيته للارسال .

وأما توهم انجباره بالشهرة أو بموافقة أكثر رواياته لروايات الكتب المعتبرة فقد تقدم جوابها في ذيل رواية تحف العقول .

(فان قلت) اذا سلمنا وثاقة أبي حنيفة النعمان فلا مناص عن الالتزام بحجية كتابه لأنه قال في أوله : نقتصر فيه على الثابت الصحيح مما رويناه عن الأئمة من أهل بيت رسول الله (ص) فيكون كلامه هذا توثيقاً اجماليا لما أسقطه من الرواة .

(قلت) نعم ولكن ثبوت الصحة عنده لا يوجب ثبوتها عندنا لاحتمال اكتفائه في تصحيح الرواية بما لانكتفي به نحن والحق فيه ما ذكره المجلسي في البحار (٤) ان رواياته إنما تصلح للتأكيد والتأييد فقط .

(ازاحة شبهة) وقد التجأ المحدث النوري (٥) في تنزيه أبي حنيفة النعمان عن اتهامه

— وقال ابن زولاق : كان في غاية الفضل من أهل القرآن والعلم بمعانيه عالما بوجوه الفقه وعلم اختلاف الفقهاء واللغة والشعر والمعرفة بأيام الناس مع عقل وانصاف وألف لأهل البيت من الكتب آلاف اوراق بأحسن تأليف وأفصح سجع وعمل في المناقب والمثالب كتابا حسنا وله رد على المخالفين له رد على أبي حنيفة ومالك والشافعي وعلي بن سريج وكتاب اختلاف الفقهاء ينتصر فيه لأهل البيت «ع» وله القصيدة الفقهية لقبها بالمنتخبة وكان ملازما صحبة المعز العلوي توفي سنة ٣٦٣ .

وكان أولاده من الأفاضل منهم أبو الحسن علي بن النعمان وأبو عبد الله محمد بن النعمان .

(١) ج ٣ خاتمة الكتاب في الفائدة الثانية ص ٣١٣ .

(٢) ص ٣٨٢ . (٣) ص ٧٢٧ . (٤) ج ١ ص ١٥ . (٥) ج ٣ المستدرك ص ٣١٥

بمذهب الاسماعيلية واثبات كونه ثقة اثنى عشريا الى بيان نبذة من عقائد الاسماعيلية الفاسدة كقولهم بأن محمد بن اسماعيل حي لم يمت ويبعث برسالة وشرع جديد ينسخ به شريعة محمد وانه من اولي العزم واولوا العزم عندهم سبع لأن السماوات سبع والأرضين سبع وبدن الانسان سبع والأئمة سبع وقلبهم محمد بن اسماعيل الى غير ذلك من الخرافات التي تنزه عنها النعمان وكتابه ثم انه صرح في كتابه بكفر الباطنية وأثبت إمامة الأئمة الطاهرة وكونهم مفترضي الطاعة ولم يصرح باسماعيل ولا بابنه محمد ومع ذلك كله فكيف يرضى المنصف بعده من من الاسماعيلية ، انتهى ملخص كلامه .

(وفيه) ان تنزه النعمان من تلك الأقاويل الكاذبة والعقائد الفاسدة وتصريحه بكفر الباطنية لا يستلزم عدم كونه من الاسماعيلية لأن الباطنية قسم منهم وليس كل اسماعيلي من الباطنية وان عدم ذكره اسماعيل وابنه في عداد الأئمة لايكشف عن عدم عقيدته بامامتهما

مع ان عقائد الاسماعيليين لم تصل الينا بحقيقتها حتى نلاحظها مع ما ذكره النعمان ليتضح لنا انه منهم أو ليس منهم ولقد صادفت زعيما من زعمائهم في الحضرة الشريفة فسألته عن ولي الأمر والحجة المنتظر «ع» هل هو حي أو ميت فقال هو لاحي ولا ميت بل يولد من امرأة قرشية لاتحيض فيعلم من ذلك انهم لايرون ماتذهب اليه الباطنية في محمد بن اسماعيل .

(كشف حقيقة) لاينقضي تعجبي من المحدث المتبحر النوري حيث قال في المستدرك(١) ماملخصه : ان الكتاب المذكور لم يخالف في فرع غالبا إلا ومعه موافق معروف من الشيعة إلا في انكار المتعة فليس له موافق عليه ، ثم حمل انكاره هذا على التقية وجعل القرينة على ذلك ماذكره في باب الطلاق من عدم وقوع التحليل بالمتعة للمطلقة ثلاثا وما ذكره في باب الحد في الزنا من ان الاحصان لايتحقق بالمتعة فان المتعة لو لم تكن جائزة عنده لكان ذكرها في البابين بلا وجه وتكون من قبيل ذكر الزنا فيها ولا معنى لأن يقول أحد ان الزنا لايتحقق به التحليل والاحصان .

(ووجه العجب) أولا ان الكتاب يشتمل على فروع كثيرة تخالف مذهب الشيعة الاثنى عشرية ولم يوافقه عليها أحد من علماء الشيعة وقد ذكرنا في الحاشية (٢) انموذجا من هذه المخالفات لتكون حجة على منكرها .

---

(١) ج ٣ ص ٣١٨ .

(٢) منها ماذكره في المتعة وانها ليست بمشروعة ، منها ماذكره في ضمن مايسجد عليه المصلي قال : وعن جعفر بن محمد «ع» انه رخص في الصلاة على ثياب الصوف وكلما يجوز لباسه والصلاة فيه يجوز السجود عليه فاذا جاز لباس الثوب الصوف والصلاة فيه فلذلك —

(وثانياً) ان نقل روايتين في الكتاب يظهر منها جواز المتعة لايدل على التزامه بالجواز ونسبة ذلك اليه محتاجة الى علم الغيب بأنه كان حين ما نقلها ملتفتا الى ما يستفاد منها من مشروعية المتعة فان من المحتمل القريب أن يكون نظره في الروايتين مقصوراً على نفي التحليل والاحصان بالمتعة كنفيها بالشبهة مع عدم التفاته الى جهة اخرى لأنه ليس بمعصوم لايمكن في حقه مثل هذا الاحتمال .

(اما) ان المتعة بناء على عدم جوازها كالزنا فيكون ذكرها في البابين من قبيل ذكر الزنا ولا معنى له .

(فيدفعه) ان ذكر المتعة يكون من قبيل ذكر الشبهة في البابين ولا خفاء فيه ولا معنى للتهويل به .

تذييل

لا يخفى عليك انا لو قطعنا النظر عن جميع ما ذكرناه في عدم اعتبار الكتاب فالرواية التي

ـــ مما يسجد عليه ومنها ما قال في الوضوء انه من بدأ بالمياسير من أعضاء الوضوء جهلا أو نسيانا وصلى لم تفسد صلاته .

ومنها مافي نواقض الوضوء عن جعفر بن محمد «ع» ان الذي ينقض الوضوء الى أن قال المذي وقال بعد أسطر ورأوا ان كلما خرج من مخرج الغائط ومن مخرج البول عما قدمنا ذكره أومن دود أوحبات أوحب القرع ذلك كله حدث يجب منه الوضوء وينقض الوضوء

ومنها ماقال في المسح من بدأ بما أخره الله من الأعضاء نسيانا أو جهلا وصلى لم تفسد صلاته . ومنها ماقال في صفات الوضوء ثم أمروا بمسح الرأس مقبلا ومدبراً يبدأ من وسط رأسه فيمر يديه جميعا على ما أقبل من الشعر الى منطقة من الجبهة ثم يمار يديه من وسط الرأس الى آخر الشعر من القفا ويمسح مع ذلك الاذنين ظاهرهما وباطنهما .

ومنها ماقال في هذا الباب ومن غسل رجليه تنظفا ومبالغة في الوضوء ولابتغاء الفضل وخلل أصابعه فقد أحسن .

ومنها ماقال في الوضوء التجديدي ماغسل من أعضاء الوضوء أو ترك لاشيء عليه وقد روينا عن علي بن الحسين «ع» انه سئل عن المسح على الخفين فسكت حتى مر بموضع فيه ماء والسائل معه فنزل وتوضأ ومسح على الخفين وعلى عمامته وقال هذا وضوء من لم يحدث الى غير ذلك مما يخالف مذهب الشيعة وليس المقام مناسبا لذكره أجمع ومن أراد الاطلاع عليه فليراجع الى دعائم الاسلام .

ذكرها المصنف (١) هنا لا يمكن الاستناد اليها بالخصوص لأن قوله فيها (وما كان محرماً أصله منهي عنه لم يجز بيعه) يقتضي حرمة بيع الأشياء التي تعلق بها التحريم من جهة ما مع انه ليس بحرام قطعا على ان الظاهر منه هي الحرمة التكليفية مع انها منتفية جزما في كثير من الموارد التي نهى عن بيعها وشرائها وإنما المراد من الحرمة في تلك الموارد هي الحرمة الوضعية ليس إلا فلا تكون الرواية معمولة بها .

(قوله وفي النبوي المشهور أقول) توضيح الكلام في صحة الحديث وسقمه يقع في مقامين الأول في سنده والثاني في دلالته ، أما الأول فالكلام فيه من جهتين الاولى في حجيته عند العامة والثانية في حجيته عند الخاصة .

اما الكلام في الجهة الاولى فان هـذا النبوي لم يذكر في اصول حديثهم إلا في قضية الشحوم المحرمة على اليهود التي نقلت بطرق متعددة كلها عن ابن عباس إلا في روايتين احداها عن جابر والثانية عن عمر وقد ذكر في ذيل بعض الروايات (٢) التي عن ابن عباس قوله « ص » : (ان الله اذا حرم على قوم أكل شيء حرم عليهم ثمنه) مع اضافة لفظ (أكل) وعلى هذا فيكون غير النبوي المشهور .

(نعم) ورد في مسند أحمد (٣) باسناده عن ابن عباس في بعض روايات تلك القضية (ان الله اذا حرم على قوم شيئا حرم عليهم ثمنه) باسقاط لفظ (أكل) إلا ان اصول حديثهم كلها مطبقة على ذكره حتى ابن حنبل نفسه نقل ذلك في موضع آخر من كتابه عن

(١) عن دعائم الاسلام عن ابي عبد الله «ع» انه قال : الحلال من البيوع كلما هو حلال من المأكول والمشروب وغير ذلك مما هو قوام للناس وصلاح ومباح لهم الانتفاع به وما كان محرما أصله منهي عنه لم يجز بيعه ولا شراؤه . راجع ج ٢ المستدرك باب ٢ جواز التكسب بالمباحات مما يكتسب به ص ٤٢٦ .

(٢) عن ابن عباس قال : رأيت رسول الله «ص» جالساً عند الركن فرفع بصره الى السماء فضحك وقال : لعن الله اليهود ـ ثلاثا ـ ان الله حرم عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا أثمانها ان الله اذا حرم على قوم أكل شيء حرم عليهم ثمنه ، راجع ج ٦ السنن الكبرى لأبي بكر أحمد بن الحسين بن علي الشافعي البيهقي ص١٣ و ج١ مسند أحمد ص٢٤٧ وص٢٩٣ و ج ٢ المستدرك باب ٦ جواز بيع الزيت النجس ، مما يكتسب به ص ٤٢٧ ، و ج ٢ سنن أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني باب في ثمن الخمر والميتة ص ١٠٣ .

(٣) عن ابن عباس ان النبي « ص » قال : لعن الله اليهود حرم عليهم الشحوم فباعوها فأكلوا أثمانها وان الله اذا حرم على قوم شيئا حرم عليهم ثمنه ، راجع ج ١ ص ٣٢٢ .

ابن عباس كما أشرنا الى مصدره في الحاشية ، نعم قد أورده الفقهاء من العامة (١) والخاصة (٢) في كتبهم الاستدلالية كثيراً مع اسقاط كلمة أكل تأييداً لمرامهم .

وحاصل ماذكرناه ان اتحاد القضية في جميع رواياتها واطباق اصول حديثهم على ذكر لفظ الأكل واتصال السند فيما يشتمل عليه، وفيما لايشتمل عليه الى ابن عباس وموافقة أحمد على ذكر لفظ أكل في مورد آخر كلها شواهد صدق على اشتباه أحمد وان النبوي مشتمل على كلمة أكل .

(واما الجهة الثانية) فالنبوي وإن اشتهرت روايته في ألسنة أصحابنا في كتبهم قديماً وحديثاً متضمنة لكلمة أكل تارة وبدونها اخرى إلا ان كلهم مشتركون في نقله مرسلا والعذر فيه انهم أخذوه من كتب العامة لعدم وجوده في اصولهم .

وحيث أثبتنا في الجهة الاولى ان الصحيح عندهم هو ما اشتمل على كلمة أكل كان اللازم علينا ملاحظة ماثبت عندهم وإذن فلم يبق لنا وثوق بكون النبوي المشهور رواية فكيف بانجبار ضعفه بعمل المشهور .

(واما المقام الثاني) فبعدما عرفت ان الثابت عند العامة والخاصة اشتمال الرواية على كلمة أكل كان عمومه متروكا عند الفريقين فان كثيراً من الامور يحرم أكله ولا يحرم بيعه، ومن هنا قال في جوهر النقي حاشية البيهقي في ذيل الحديث المشتمل على كلمة « أكل » : قلت عموم هذا الحديث متروك اتفاقا بجواز بيع الآدمي والحمار والسنور ونحوها .

---

(١) راجع حياة الحيوان للدميري مادة الحمام ذيل الحكم قال : واما بيع ذرق الحمام وسرجين البهائم المأكولة وغيرها فباطل وثمنه حرام هذا مذهبنا الى ان قال واحتج أصحابنا بحديث ابن عباس ان الله اذا حرم على قوم شيئا حرم عليهم ثمنه، وهو حديث صحيح رواه أبو داود باسناد صحيح وهو عام إلا ماخرج بدليل كالحمار ، أقول المذكور في ج ٢ سنن أبي داود السجستاني ص ١٠٣ مشتمل على كلمة أكل فلاحظ ، و ج ٥ شرح فتح القدير ص ١٨٧ استدل به على حرمة بيع الخمر ، وغيرها من كتبهم الاستدلالية .

(٢) راجع ج ٢٣ البحار ص ١٧ نسبه الى خط الشيخ محمد بن علي الجبعي ، و ج ١ الخلاف للشيخ الطوسي بيع السرجين ص ٢٢٥ استدل به على حرمة بيع السرجين النجس ، و ج ٢ الخلاف الأطعمة ص ٣١٢ استدل به على حرمة بيع الدهن المتنجس و ج ٢ المستند ص ٣٣١ استدل به على حرمة بيع الخمر ، والغنية أول البيع ، وغيرها من الكتب من غير اصول الحديث

ثم ان هذه الروايات كلها ضعيفة السند اما ما في كتب العامة فواضح ، واما ما في كتب الخاصة فللارسال .

(تبيين) لو فرضنا ثبوت النبوي على النحو المعروف لم يجز العمل به أيضاً للارسال وعدم انجباره بالشهرة وغيرها وذلك لأن تحريم الشيء الذي يستلزم تحريم ثمنه اما أن يراد به تحريم جميع منافع ذلك الشيء واما تحريم منافعه الظاهرة واما تحريم منافعه النادرة ولو من بعض الجهات فعلى الاحتمالين الأولين فالمعنى وإن كان وجيها وموافقا لمذهب الشيعة لقولهم بأن مايحرم جميع منافعه أو منافعه الظاهرة يحرم بيعه إلا ان اثبات اعتمادهم فى فتياهم بذلك على النبوي مشكل وذلك للوثوق بأن مستندهم فى تلك الفتيا ليس هو النبوي بل هو ماسيأتي فى البيع من اعتبار المالية فى العوضين لأن مالية الأشياء إنما هي باعتبار المنافع الموجودة فيها الموجبة لرغبة العقلاء وتنافسهم فيها فما يكون عديما لجميع المنافع أو للمنافع الظاهرة لاتكون له مالية وإذن فليست هنا شهرة فتوائيـة مستندة الى النبوي لتوجب انجباره لأنه بناء على انجبار ضعف الخبر بعمل الاصحاب إنما يكون فيما انحصر الدليل لفتياهم بذلك الخبر الضعيف ولم يكن فى البين مايصلح لاستنادهم اليه .

(واما على الثالث) فالحرمة لاتوجب فساد البيع عند المشهور ليحتمل انجبار النبوي بفتياهم

« فتحصل » انه لايكون شيء من الروايات العامة التي ذكرها المصنف دليلا فى المسائل الآتية بل لابد فى كل مسألة من ملاحظة مداركها فان كان فيها مايدل على المنع اخذ به وإلا فالعمومات الدالة على صحة العقود كقوله تعالى احل الله البيع واوفوا بالعقود وتجارة عن تراض محكمة كما تقدمت الاشارة الى ذلك فى اول الكتاب .

بطلان المعاملة على الاعمال المحرمة

« تمهيد » لايخفى عليك ان محل كلامنا في المسائل الآتية انما هو في الاعيان المحرمـة من الخمر والخنزير والميتة ونحوها.

واما الأعمال المحرمة كالزنا والنميمة والكذب والغيبة فيكفي فى فساد المعاملة عليها الادلة الدالة على تحريمها لان مقتضى وجوب الوفاء بالعقود هو وجوب الوفاء بالعقد الواقع على الاعمال المحرمة ومقتضى أدلة تحريم تلك الاعمال هو وجوب صرف النفس عنها وايقاف الحركة نحوها فاجتماعها فى مرحلة الامتثال من المستحيلات العقلية وعلى أقل التقادير فان أدلة صحة العقود ووجوب الوفاء بها مختصة بحكم العرف بما اذا كان العمل سائغا فى نفسه فلا وجه لرفع اليد بها عن دليل حرمة العمل فى نفسه .

وبما ذكرنا يظهر ان الوجه فى فساد المعاملة على الاعمال المحرمة هو استحالة الجمع بين وجوب الوفاء بهذه المعاملة وبين حرمة هذه الاعمال أو الحكومة العرفية المذكورة .

وربما يظهر من كلام شيخنا الاستاذ (١) في حكم الاجرة على الواجبات ان الوجه في ذلك هو عدم كون الأعمال المحرمة من الأموال أوعدم امكان تسليمها شرعا حيث قال الأول ان يكون العمل الذي يأخذ الأجير أو العامل بأزائه الاجرة والجعل ملكا له بأن لايكون مسلوب الاختيار بايجاب أو تحريم شرعي عليه ، وبملاحظة ماتقدم يظهر لك ما فيه فانك قد عرفت ان صحة المعاملة عليها ووجوب الوفاء بها لايجتمعان مع الحرمة النفسية سواء اعتبرنا المالية أو القدرة على التسليم في صحة العقد أم لم نعتبر شيئا من ذلك .

تقسيم المكاسب الى الثلاثة أو الخمسة

(قوله قد جرت عادة غير واحد على تقسيم المكاسب أقول) المكاسب جمع مكسب وهو مفعل من الكسب اما مصدر ميمي بمعنى الكسب أو التكسب أو اسم مكان من الكسب

(قوله مما ندب اليه الشرع أقول) أي أمر به بالأمر الاستحبابي وقد أشار بذلك الى الأخبار الواردة في استحباب الرعي (٢) والزرع (٣) .

(قوله فتأمل أقول) لعله اشارة الى ان وجوب الصناعات ليس بعنوان التكسب بل

---

(١) ج ١ منية الطالب ص ١٥ .

(٢) عن العيون . محمد بن عطية قال سمعت أبا عبد الله « ع » يقول : ان الله عز وجل أحب لانبيائه من الاعمال الحرث والرعي لئلا يكرهوا شيئا من قطر السماء . راجع ج ٥ البحار ص ١٨ و ج ٢٣ باب ١٠ استحباب الزرع ص ١٩ . عن العيون . عقبة عن أبي عبد الله «ع» قال : مابعث الله نبيا قط حتى يسترعيه الغنم ويعلمه بذلك رعية الناس . راجع ج ٥ البحار ص ١٨ . وفي الحديث انه (ص) قال : مامن نبي إلا وقد رعى الغنم قيل وأنت يارسول الله ؟ قال : وأنا . راجع ج ١٤ البحار ص ٦٨٣ .

(٣) كا . محمد بن عطية قال : سمعت أبا عبد الله «ع» يقول : ان الله عز وجل اختار لانبيائه الحرث والزرع كيلا يكرهوا شيئا من قطر السماء . مرسلة . كا و يب . سهل بن زياد رفعه قال : قال أبو عبد الله «ع» : ان الله جعل أرزاق أنبيائه في الزرع والضرع لئلا يكرهوا شيئا من قطر السماء . ضعيفة لسهل ومرفوعة .

كا . سيابة عن أبي عبد الله «ع» قال سأله رجل فقال له جعلت فداك اسمع قوما يقولون ان الزراعة مكروهة فقال له ازرعوا واغرسوا فلا والله ماعمل الناس عملا أحب ولا أطيب منه والله ليزرعن الزرع وليغرسن النخل بعد خروج الدجال . مجهولة لسيابة .

كا . يزيد بن هارون الواسطي قال : سمعت أبا عبد الله «ع» يقول : الزارعون كنوز

لكون تركها يؤدي الى اختلال النظام كما سنبينه .

« أقول » ملخص كلامه ان الفقهاء رضوان الله عليهم كالمحقق في الشرايع وغيره في كتبهم قسموا المكاسب الى محرم كبيع الخمر ومكروه كبيع الأكفان ومباح كبيع الأشياء المباحة وأهملوا ذكر الواجب والمستحب بناء على عدم وجودهما في المعاملات مع انه يمكن التمثيل للمستحب بمثل الزرع والرعي وللواجب بالصناعات الواجبة كفاية اذا وجد أكثر من واحد ممن يقوم بها أو عينا اذا لم يوجد غير واحد .

(وفيه) ان الأمثلة المذكورة لاتدل على شيء من مراده ، اما الزراعة فاستحبابها إنما هو من جهة ايكال الأمر الى الله وانتظار الفرج منه كما في رواية العياشي (١) .

واما الرعاية فاستحبابها لما فيها من استكمال النفس وتحصيل الأخلاق الحسنة وتمرين الطبع على ادارة شؤن الرعية وازالة الأوصاف الرذيلة من السبعية والبهيمية فان من صرف برهة من الزمان في تربية الحيوان صار قابلا لادارة الانسان ومن هنا كان الأنبياء قبل بعثتهم رعاة للاغنام كما في رواية عقبة المتقدمة (مابعث الله نبيا قط حتى يسترعيه الغنم ويعلمه بذلك رعية الناس) وفي النبوي المتقدم (مامن نبي إلا وقد رعى الغنم قيل وأنت يارسول الله قال وأنا) وعلى كل حال فالزراعة والرعي مستحبان في أنفسهما بما انهما فعلان صادران من

— الانام يزرعون طيبا اخرجه الله عز وجل وهم يوم القيامة أحسن الناس مقاما وأقربهم منزلة يدعون المباركين . مجهولة ليزيد بن هارون . راجع ج ١ كا باب ١٢٥ فضل الزراعة ص ٤٠٣ و ج ٢ ئل باب ٣ استحباب الزرع . من المساقات . و ج ١٠ الوافي باب ٢٣ فضل الزراعة ص ٢٢ و ج ٢ التهذيب آخر التجارة ص ١٨٢ .

يب . يزيد بن هارون الواسطي قال : سألت جعفر بن محمد «ع» عن الفلاحين فقال : هم الزارعون كنوز الله في أرضه وما في الاعمال شيء أحب الى الله من الزراعة وما بعث الله نبيا إلا زراعا إلا ادريس «ع» فانه كان خياطا . مجهولة ليزيد بن هارون . راجع ج ٢ ئل باب ١٠ استحباب الغرس والزرع . من مقدمات التجارة . والباب ٢٣ المتقدم من الوافي ثم ان الاخبار في فضل الزرع والغرس كثيرة من الخاصة كالروايات المذكورة وغيرها في الابواب المزبورة وغيرها ، ومن العامة وقد أخرجها البيهقي في ج ٦ من السنن الكبرى ص ١٣٧ ، والبخاري في ج ٣ من صحيحه باب فضل الزرع ص ١٣٥ .

(١) عن الحسين بن ظريف عن محمد عن أبي عبد الله «ع» في قول الله وعلى الله فليتوكل المتوكلون قال الزارعون ، مهملة لحسين بن ظريف ، راجع ج ٢ ئل باب ١٠ استحباب الزرع ، من مقدمات التجارة .

المكلف لابعنوان التكسب بها كما هو محل الكلام فلا يصلحان مثلا لما نحن فيه .

(واما) الصناعات بجميع أقسامها فهي من الامور المباحة ولا تتصف بحسب أنفسها بالاستحباب فضلا عن الوجوب فلا يكون التكسب بها إلا مباحا ؛ نعم إنما يطرء عليها الوجوب اذا كان تركها يوجب اخلالا بالنظام وحينئذ يكون التصدي لها واجبا كفائيا او عينيا وهذا غير كونها واجبة بعنوان التكسب .

(ازالة شبهة) قد يقال ان وجوب الصناعات من جهة أداء تركها ان اختلال النظام يقتضي أن يكون التكسب بها مجانيا ولكن هذا يفضي الى الاخلال بالنظام أيضا ومقتضى الجمع بين الأمرين أن يلتزم بوجوبها مع الاجرة وعلى ذلك فتكون مثالا لما نحن فيه .

(ولكن يرد عليه) أولا ان هذا ليس إلا التزاما بوجوبها لأجل حفظ النظام وعليه فلا يكون التكسب بعنوانه واجبا .

(وثانيا) ان الواجب من الصناعات إنما هي الطبيعة المطلقة العارية عن لحاظ المجانية وغيرها وما يخل بالنظام إنما هو ايجاب العمل مجانا لاماهو الجامع بينه وبين غيره ولاملازمة بين عدم وجوب الصناعات مجانا وبين وجوب الجامع غير المقيد بحصة خاصة من الطبيعة ومن هنا نقول يجب الاقدام عليها عينا أو كفاية من حيث هي صناعة يختل بتركها النظام سواء كانت عليها اجرة أم لا .

(والتحقيق) ان التقسيم ان كان باعتبار نفس التكسب فلا محيص عن تثليث الأقسام كما تقدم وإن كان بلحاظ فعل المكلف والعناوين الثانوية الطارئة عليه فلا مانع من التخميس ولا يخفى عليك انه اذا كان التقسيم بحسب فعل المكلف لايختص المثال بالصناعات بل يصح التمثيل بما وجب بالنذر أو اليمين أو العهد وبالكسب لقضاء الدين أو الانفاق على العيال ونحو ذلك .

(لايقال) اذا ملك الكافر عبداً مسلماً وجب بيعه عليه ويكون بيعه هذا من قبيل الاكتساب بالواجب .

(فانه يقال) الواجب هنا في الحقيقة هو ازالة ملكية الكافر للمسلم وبيع العبد المسلم إنما وجب لذلك ويدلنا على ذلك انه لو زال ملكه بغير البيع كالعتق والهبة أو بالقهر كموت الكافر لا يجب البيع .

معنى حرمة الاكتساب تكليفاً

(قوله : ومعنى حرمة الاكتساب . أقول) الحرمة المتعلقة بالمعاملة اما أن تكون وضعية واماأن تكون تكليفية وبينهاعموم من وجه ، فالبيع وقت الندى لصلاة الجمعة حرام تكليفا والبيع الغرري حرام وضعا وبيع الخمر حرام وضعا وتكليفا وكلام المصنف هنامسوق لبيان خصوص الحرمة التكليفية في البيع .

(اذا عرفت هذا) فاعلم ان حرمة البيع تكليفاً تتصور على وجوه . الأول ماأفاده المحقق الايرواني في حاشيته ، وهو ان معنى حرمة الاكتساب هو انشاء النقل والانتقال بقصد ترتب أثر المعاملة أعني التسليم والتسلم للمبيع والثمن فلو خلا عن هــذا القصد لم يتصف الانشاء الساذج بالحرمة .

(وفيه) ان تقييد موضوع الحرمة بالتسليم والتسلم إنما يتم في الجملة لافي جميع البيوع المحرمة ، وتحقيقه ، ان النواهي المتعلقة بالمعاملات على ثلاثة أقسام : الأول أن يكون النهي عنها بلحاظ انطباق عنوان محرم عليها كالنهي عن بيع السلاح لأعداء الدين عند حربهم مع المسلمين فان النهي عنه إنما هو لانطباق عنوان تقوية الكفر عليه ، ويدل على ذلك جواز بيع السلاح عليهم اذا لم يفض ذلك الى تقويتهم على المسلمين ولهذا حرم نقل السلاح اليهم بغير البيع ايضا كاجارته عليهم وهبته لهم واعارته إياهم اذا لزم منه المحذور المذكور .

ومن هنا يتضح ان بين عنوان بيع السلاح منهم وبين عنوان تقوية الكفر واعانته عموما من وجه إذ قد يباع السلاح عليهم ولا يلزم منه تقويتهم كبيعه منهم حال الصلح مثلا أو حال حربهم مع الكفار الآخرين أو مع المسلمين ولكن بشرط تأخير التسليم الى ما بعد الحرب أو بدون الشرط المذكور ولكن يؤخر التسليم قهراً عليهم فان هذه الموارد لايلزم من البيع فيها اعانة كفر على اسلام ، وقد تحصل تقوية الكفر على الاسلام بغير البيع كاجارة السلاح عليهم أو هبته منهم ، وقد يجتمعان وإذن فتعلق النهي بتقوية الكفر على الاسلام لايستلزم حرمة بيع السلاح لأعداء الدين إلا في مادة الاجتماع ، نعم لو كان بين العنوانين تلازم خارجا لتوجه الالتزام بحرمة بيع السلاح منهم مطلقا ولكنك عرفت ان الأمر على خلافه .

(والثاني) أن يتوجه النهي الى المعاملة من جهة تعلقها بشيء مبغوض كالنهي عن بيع الخمر والخنزير والصليب والصنم وآلات القمار وغيرها من الآلات المحرمة فان النهي عن بيع تلك الامور إنما هو لمبغوضيتها لابلحاظ عنوان طارىء على المعاملة كما في القسم الأول .

(والثالث) أن يكون النهي عن المعاملة باعتبار ذاتها كالنهي عن البيع وقت النــداء

لصلاة الجمعة والنهي عن بيع المصحف والمسلم من الكافر بناء على حرمة بيعها منه، فان النهي عن البيع في هذا القسم ليس بلحاظ العناوين الطارية عليه ولا بلحاظ مبغوضية متعلقة بل لأجل مبغوضية نفسه .

اذا عرفت ماتلونا عليك ظهر لك ان تقييد موضوع حرمة البيع بالتسليم والتسلم المستلزم لتقيد أدلة تحريمه إنما يتم في القسم الأول فقط دون الثاني والثالث فلابد فيها من الأخذ باطلاق أدلة التحريم لعدم ثبوت مايصلح لتقييدها ، نعم لو كان دليلنا على التحريم هو عموم مادل على حرمة الاعانة على الاثم أو الملازمة بين حرمة الشيء وحرمة مقدمته لجاز تقييد موضوع حرمة البيع بالتسليم والتسلم فان الاعانة على الاثم والمقدمية الى الحرام لا يتحققان إلا بالتسليم والتسلم .

(الوجه الثاني) أن يراد من حرمة البيع حرمة ايجاده بقصد ترتب امضاء العرف والشرع عليه بحيث لايكفي مجرد صدوره من البايع خاليا عن ذلك القصد .

(وفيه) انه لاوجه لتقييد موضوع حرمة البيع بذلك أيضا لما مر من اطلاق أدلة تحريم البيع مع عدم وجود مايصلح لتقييدها ومن هنا لو باع أحد شيئا من الأعيان المحرمة كالخمر مثلا مع علمه بكونه منهيا عنه فقد ارتكب فعلا محرما وإن كان غافلا عن قصد ترتب امضاء الشرع والعرف عليه فانه لادليل على دخالة قصد امضائها في حرمة بيع الخمر .

(الوجه الثالث) ماأفاده العلامة الأنصاري وحاصل كلامه ان المراد من حرمة البيع حرمة النقل والانتقال مقيدة بقصد ترتب الأثر المحرم عليه كبيع الخمر للشرب وآلات القمار للعب والصليب والصنم للتعبد بها .

(وفيه) ان تقييد ما دل على تحريم البيع بالقصد المذكور تقييد بلا موجب له إذ البيع كغيره من الأفعال اذا حكم الشارع بحرمته وجب التمسك باطلاق دليله حتى يثبت له المقيد ، نعم لو كان الدليل على حرمة البيع هو ماتقدمت الاشارة اليه من الملازمة بين حرمة الشيء وحرمة مقدمته أو عموم مادل على تحريم الاعانة على الاثم لتم ماذكره في الجملة لكن الكلام أعم من ذلك .

(واما) مافي المتن من دعوى انصراف الأدلة الى صورة قصد ترتب الآثار المحرمة فهي دعوى جزافية ، ونظيرها أن يدعى انصراف أدلة تحريم الزنا مثلا الى ذات البعل والالتزام بمثل هذه الانصرافات يستدعي تأسيس فقه جديد ، نعم لدخالة قصد ترتب الأثر المحرم أو المحلل في حرمة البيع وحليته في مثل بيع الصليب والصنم وجه كما سيأتي في النوع الثاني مما يحرم التكسب به .

(لايقال) انه لا مناص عن تقييد حرمة البيع بقصد ترتب الأثر المحرم عليه فان من الجائز قطعا اعطاء الدرهم للخمار وأخذ خمره للاهراق مثلا .

(فانه يقال) ان ذلك وإن كان جائزاً إلا انه لايرتبط بأصل المعاملة بل هو من أنحاء النهي عن المنكر وقطع مادة الفساد .

والذي يقتضيه النظر الدقيق ان ما يكون موضوعا لحلية البيع بعينه يكون موضوعاً لحرمته ، بيان ذلك ان البيع ليس عبارة عن الانشاء الساذج سواء كان الانشاء بمعنى ايجاد المعنى باللفظ كما هو المعروف بين الاصوليين أم كان بمعنى اظهار مافي النفس من الاعتبار كما هو المختار عندنا وإلا لزم تحقق البيع بلفظ بعت خاليا عن القصد ، ولا ان البيع عبارة عن مجرد الاعتبار النفساني من دون أن يكون له مظهر وإلا لزم صدق البايع على من اعتبر ملكية ماله لشخص آخر في مقابل الثمن وان لم يظهرها بمظهر كما يلزم حصول ملكية ذلك المال للمشتري بذاك الاعتبار الساذج الخالي من المبرز ، بل حقيقة البيع عبارة عن المجموع المركب من ذلك الاعتبار النفساني مع اظهاره بمبرز خارجي سواء تعلق به الامضاء من الشرع والعرف أم لم يتعلق بل سواء كان في العالم شرع وعرف أم لم يكن ، وإذن فذلك المعنى هو الذي يكون موضوعا لحرمة البيع وهو الذي يكون موضوعا لحليته وهكذا الكلام في سائر المعاملات كما حققناه في الاصول وسيأتي التعرض له في أول البيع ان شاء الله .

(قوله : فهو متفرع على فساد البيع . أقول) بعد أن أثبتنا ان موضوع الحلية والحرمة في المعاملات شيء واحد وان ترتب الأثر على المعاملة من النقل والانتقال أو غيرذلك خارج عن حقيقتها ، وبعد أن أوضحنا عند التكلم في الروايات العامة المتقدمة ان الحرمة التكليفية لا تستلزم الحرمة الوضعية ظهر لك بطلان ماذهب اليه المشهور من ان حرمة المعاملة تستلزم فسادها ، كما ظهر بطلان مانسب الى أبي حنيفة من ان حرمة المعاملة تستلزم صحتها ، وانه لابد في اثبات صحتها وفسادها من التماس دليل آخر غير مادل على الحرمة التكليفية وقد أوضحناه في الاصول ، وتترتب على ذلك ثمرات مهمة في المباحث الآتية .

(قوله : اما لو قصد الأثر المحلل . أقول) قد بينا ان البيع المحرم لا يخرج بقصد الأثر المحلل عن الحرمة المتعلقة به بعنوان البيع ، وان قصد الأثر المحرم لايكون مأخوذاً في موضوع تحريم البيع فلا مجال لدعوى انه لو قصد الاثر المحلل فلا دليل على تحريم المعاملة ، نعم لو قصد حليته شرعا مع كونه محرما لتوجه عليه التحريم من جهة التشريع أيضا كما ان الامر كذلك في سائر المحرمات المعلومة اذا أتى بها بعنوان الاباحة .

معنى حرمة الاكتساب وضعاً

لايخفى عليك ان معنى الحرمة الوضعية في العقود عبارة عن فساد المعاملة وبطلانها بحيث لايترتب عليها أثر من الآثار ، وان الفاسد والباطل عندنا وعند غير الحنفية بمعنى واحد وهو مااختل في تلك المعاملة شيء من الشروط التي اعتبرها الشارع ركنا لها بحيث يلزم من انتفائها انتفاء المشروط في نظر الشارع .

واما عند الحنفية (١) فان الباطل والفاسد في البيع مختلفان فلكل واحد منها معنى يغاير معنى الآخر ، فالباطل هو ما اختل ركنه، أو محله وركن العقد هو الايجاب والقبول كما تقدم ، فاذا اختل ذلك الركن كأن صدر من مجنون أو صبي لايعقل كان البيع باطلا غير منعقد ، وكذلك اذا اختل المحل وهو المبيع كأن كان ميتة أو دماً أو خنزيراً فان البيع يكون باطلا .

واما الفاسد فهو مااختل فيه غير الركن والمحل كما اذا وقع خلل في الثمن بأن كان خمراً، فاذا اشترى سلعة يصح بيعها وجعل ثمنها خمراً انعقد البيع فاسداً ينفذ بقبض المبيع ، ولكن على المشتري أن يدفع قيمته غير الخمر ، وكذلك اذا وقع الخلل فيه من جهة كونه غير مقدور التسليم كما اذا باع شيئا مغصوبا منه لايقدر على تسليمه ، أو وقع الخلل فيه من جهة اشتراط شرط لايقتضيه العقد كما سيأتي ، فان البيع في كل هذه الاحوال يكون فاسداً لاباطلا ، ويعبرون عن الباطل بما لم يكن مشروعا بأصله ووصفه ، ويريدون بأصله ركنه ومحله كما عرفت ، ويريدون بوصفه ماكان خارجا عن الركن والمحل ، وحكم البيع الفاسد انه يفيد الملك بالقبض بخلاف البيع الباطل فانه لايفيد الملك أصلا .

وقال ابن الهمام الحنفي في شرح فتح القدير(٢) : وأيضا فانه مأخوذ في مفهومه الفاسد أو لازم له انه مشروع بأصله لا وصفه ، وفي الباطل غير مشروع بأصله فبينها تباين فان المشروع بأصله وغير المشروع بأصله متباينان فكيف يتصادقان . إلا ان امثال تلك الأقاويل لاتبتني على أساس صحيح من العقل والشرع والعرف واللغة .

(١) راجع ج ٢ الفقه على المذاهب الأربعة ص ٢٢٤ .

(٢) راجع ج ٥ ص ١٨٥ .

جواز المعاوضة على أبوال مالا يؤكل لحمه

(قوله : ويحرم المعاوضة على أبوال «١» مالا يؤكل لحمه . أقول) في كلام العلامة الأنصاري هنا وفي المسائل الآتية خلط بين الحرمة التكليفية والحرمة الوضعية فقد جعل هنا كلاً من النجاسة والحرمة وعدم جواز الانتفاع بها دليلا عليها مع ان الأولين دليلان على الحرمة التكليفية والثالث دليل على الحرمة الوضعية .

(قوله : فيما عدا بعض أفراده كبول الابل الجلالة . أقول) قال المحقق الايرواني : لعل هذا استثناء من صدر الكلام أعني قوله يحرم المعاوضة على بول غير مأكول اللحم بتوهم شمول الاجماع المنقول على جواز بيع بول الابل له .

(وفيه) أولا ان المصنف لم يستثن بول الابل الجلالة فيما يأتي من أبوال مالا يؤكل لحمه لا في حرمة شربه ولا في نجاسته ، وثانيا ان الفارق بين بول الابل الجلالة وبين أبوال مالا يؤكل لحمه ليس إلا كون الأول نجسا بالعرض وكون الثانية نجسة بالذات ومجرد هذا لا يكون فارقا بينهما حتى يصح الاستثناء ، والظاهر انه استثناء من قوله (وعدم الانتفاع به) أي ليس لأبوال مالا يؤكل لحمه نفع ظاهر إلا بول الابل الجلالة فانه كبول الابل غير الجلالة لها منفعة ظاهرة .

تنقيح وتهذيب

قد اتفقت كلمات الاصحاب على حرمة بيع أبوال مالا يؤكل لحمه بل في بعضها دعوى الاجماع بقسميه على ذلك ، وفي المراسم (٢) حكم بحرمة بيع الأبوال مطلقا إلا بول الابل ، وفي الغنية (٣) منع عن بيع كل نجس لا يمكن تطهيره ، وفي نهاية الشيخ (٤) وجميع النجاسات محرم التصرف فيها والتكسب بها على اختلاف أجناسها من سائر أنواع العذرة والأبوال

---

(١) وفي ج ٧ تاج العروس مادة بول ص ٢٣٧ : البول معروف ج أبوال وقد بال يبول والاسم البيلة بالكسر كالركبة والجلسة ، ومن المجاز الولد ، قال المفضل : بال الرجل يبول بولا شريفا فاخراً اذا ولد له ولد يشبهه في شكله وصورته وآسانه وآساله وأعسانه وأعساله وتجاليده ، والبولة بهاء بنت الرجل والبوال كغراب داء يكثر منه البول يقال أخذه بوال اذا جعل البول يعتريه كثيراً والبولة كهمزة الكثيرة يقال رجل بولة .

(٢) أول المكاسب . (٣) أوائل البيع . (٤) باب المكاسب المحظورة .

وغيرها ، وفي المبسوط (١) : فاما نجس العين فلا يجوز بيعه ، كالبول ، وفي التذكرة (٢) : الاجماع على عدم صحة بيع نجس العين مطلقا ، وفي المستند (٣) : تحريم بيع الأبوال مما لايؤكل لحمه شرعا موضع وفاق ، وفي الجواهر (٤) : ادعى قيام الاجماع المحصل على الحرمة وان نقل الاجماع بين الأصحاب مستفيض عليها ، وعلى هذا الضوء المذاهب الاربعة ، وفي الفقه على المذاهب الأربعة (٥) : ومن البيوع الباطلة بيع النجس ، وفي شرح فتح القدير (٦) اذا كان أحد العوضين أو كلاهما محرما فالبيع فاسد .

ثم انه قد استدل المصنف على حرمة بيع أبوال مالا يؤكل لحمه وضعاً وتكليفاً بالاجماع والحرمة والنجاسة وعدم جواز الانتفاع بها ، وجميعها لايصلح لاثبات الحرمة التكليفية ولا الوضعية .

اما الاجماع وان نقله غير واحد من أعاظم الاصحاب إلا ان اثبات الاجماع التعبدي هنا مشكل جداً للاطمينان بل العلم بأن مستند المجمعين إنما هو الروايات العامة المتقدمة ، والروايات الخاصة المذكورة في بيع الأعيان النجسة ، والحكم بحرمة الانتفاع بها ، مضافاالى ان المحصل منه غير حاصل والمنقول منه غير حجة .

اما الحرمة فان أراد منها حرمة الأكل والشرب فالكبرى ممنوعة لعدم الدليل على ان كلما يحرم أكله او شربه يحرم بيعه ، ولو فرضنا وجود دليل على ذلك فلا بد من تخصيص اكثر افراده فان كثيراً من الاشياء يحرم اكلها ويجوز بيعها وذلك مستهجن يوجب سقوط الدليل عن الحجية ، وان اراد منها حرمة الانتفاع بها بجميع منافعها او بالمنافع الظاهرة فهو وان استلزم حرمة البيع كما تقدم في النبوي المشهور ولكن الصغرى ممنوعة لعدم الدليل على تحريم جميع المنافع او المنافع الظاهرة لتلك الابوال وسيأتي تفصيلها .

واما النجاسة فان رواية تحف العقول وان دلت على حرمة بيع النجس لقوله «ع» فيها (او شيء من وجوه النجس فهذا كله حرام محرم لأن ذلك كله منهي عن اكله وشربه ولبسه وملكه وامساكه والتقلب فيه فجميع تقلبه في ذلك حرام) إلا ان ذلك فيما تكون منافعه كلها محرمة كما هو مقتضى التعليل المذكور فيها ، واما اذا كان للنجس منفعة محللة فلا دليل على حرمة بيعه وابوال مالا يؤكل لحمه مما له منفعة محللة ومقتضى ذلك جواز بيعها ، اللهم إلا ان يقال ان كل نجس يحرم الانتفاع به بجميع منافعه فاذا كان كذلك حرم بيعه

(١) فصل في حكم مايصح بيعه ، وما لايصح . (٢) ج١ شرائط العوضين .
(٣) ج ٢ ص ٣٣٤ . (٤) ج متاجر اوائل المكاسب المحرمة . (٥) ج ٢ ص ٢٣١
(٦) ج ٥ ص ١٨٦ .

وثمراته ولكنه دعوى بلا دليل ، هذا مضافا الى ضعف سندها وعدم انجبارها بعمل الأصحاب كما عرفت .

على انه لو سلمنا دلالة الحرمة والنجاسة على حرمة البيع لدلتا على الحرمة التكليفية دون الوضعية كما تقدم في أول المسألة .

ومما ذكرنا ظهر أن المشهور لم يستندوا في فتياهم بحرمة بيع النجس الى رواية تحف العقول ، ولا الى غيرها من الروايات العامة المتقدمة كرواية فقه الرضا «ع» الدالة على أن كلما يكون محرما من جهة يحرم بيعه ، ولو كان مستندهم ذلك لم يكن الحكم بحرمة البيع مختصا بالنجس بل كان يعم سائر المحرمات ولو كانت من الأعيان الطاهرة كأبوال مالا يؤكل لحمه بناء على حرمة شربها .

وأما عـــدم جواز الانتفاع بها فربما قيل بأنه يستلزم فساد البيع وإن لم يقم دليل على حرمة ذلك البيع تكليفا لأن حرمة الانتفاع بها يستلزم نفي ماليتها التي لابد منها في تحقق البيع

وفيه، أولا انه لادليل على اعتبار المالية في البيع وإنما المناط صدق عنوان المعاوضة عليه، وأما ماعن المصباح من أنه مبادلة مال بمال فلا يكون دليلا على ذلك لعدم حجية قوله .

وثانيا اذا سلمنا اعتبار المالية في البيع فلانسلم أن أبوال مالا يؤكل لحمه ليست بمال في جميع الأزمنة والأمكنة كيف وأن الانتفاع بها باستخراج الأدوية أو الغازات أو استعمالها في الطهارة عند قلة الماء ممكن جداً فتكون مالا باعتبار تلك المنافع الظاهرة ، ومثلها أكثر المباحات التي تختلف ماليتها بحسب الأزمنة والأمكنة كالماء والحطب ونحوهما ، ومن هنا يعلم أن الشرب ليس من منافعها حتى يلزم من حرمته سقوط ماليتها ، اللهم إلا أن يقال ان الشارع قد ألغى ماليتها بتحريم جميع منافعها ، ولكنه أول الكلام .

وثالثا اذا سلمنا اعتبار المالية في البيع فيكفي أن يكون المبيع مالا بنظر المتبايعين اذا كان عقلائيا ولا يجب كونه مالا في نظر العقلاء أجمع .

ورابعا لو سلمنا عدم كون الأبوال المذكورة مالا حتى في نظر المتبايعين فان غاية مايلزم كون المعاملة عليها سفهية ولا دليـــل على بطلانها بعد شمول أدلة صحة البيع لها ، والفاسد شرعا إنما هو معاملة السفيه لا المعاملة السفهائية ، والدليل على الفساد فيها أن السفيه محجور شرعا عن المعاملات ، هذا كله مضافا الى صحة المعاملة عليها بمقتضى آية التجارة وإن لم يصدق عليها البيع ، وقد اتضح مما قدمناه جواز بيع أبوال مالا يؤكل لحمه وضعا وتكليفا كما اتضح جواز بيع أبوال مايؤكل لحمه مطلقا بل الجواز هنا بالأولوية ابلا كان أو غيرها جلالا كان أو غيره قلنا بجواز شربه اختياراً أو لم نقل لأن جواز الشرب لا يعد من منافع

البول ليكون مالا باعتباره ويدور الحكم بجواز البيع مداره .

وهم ودفع

قد استدل المحقق الايرواني «ره» على فساد المعاملة عليها بقوله تعالى (١) : « يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم » على أن يراد من الباطل مايعم الباطل العرفي والشرعي ، ومراد المستدل أن أخذ المال عوضا عن أبوال مالا يؤكل لحمه أكل للمال بالباطل .

(وفيه) أن دخول باء السببية على الباطل ومقابلته في الآية للتجارة عن تراض ـ ولا ريب ان المراد بالتجارة هي الأسباب ـ قرينتان على كون الآية ناظرة الى فصل الأسباب الصحيحة للمعاملة عن الأسباب الباطلة كما نبه عليه المستدل في أول البيع وغيره ، وعلى ذلك فيكون الغرض من الباطل الأسباب الباطلة فلا يكون لها تعلق بما لا مالية له من العوضين كما يرومه المستدل ، كما أن المراد من الأكل فيها ليس هو الازدراد على ماهو معناه الحقيقي بل هو كناية عن تملك مال الغير من غير استحقاق وإن كان ذلك المال من غير المأكولات كالدار ونحوها ، وقد تعارف استعماله بذلك في القرآن وفي كلمات الفصحاء بل وفي غير العربية أيضا .

وعلى هذا فإن كان الاستثناء متصلا كما هو الظاهر والموافق للقواعد العربية ، فيكون مفاد الآية نفي تملك أموال الغير بالأسباب الباطلة من القمار والغصب والغزو وبيع المنابذة والحصاة والتقسيم بالأزلام والأقداح ، إلا بسبب يكون تجارة عن تراض فتفيد حصر الأسباب الصحيحة للمعاملات بالتجارة عن تراض ، وإن كان الاستثناء منقطعا فظهور الآية البدوي وإن كان هو بيان القاعدة الكلية لكل واحد من أكل المال بالباطل والتجارة عن تراض ولا تعرض لها للحصر ، وتظهر ثمرة ذلك فيما لا يعد في العرف من الأسباب الباطلة ولا من التجارة عن تراض فيكون مهملا ، إلا أنه تعالى حيث كان بصدد بيان الأسباب المشروعة للمعاملات وتميز صحيحها عن فاسدها وكان للاهمال مما يخل بالمقصود فلا محالة يستفاد الحصر من الآية بالقرينة المقامية ، وتكون النتيجة أن الآية مسوقة لبيان حصر الأسباب الصحيحة بالتجارة عن تراض سواء كان الاستثناء متصلا أم منقطعا ، ومما يدل على كون الآية راجعة الى أسباب المعاملات تطبيقها في بعض الروايات (٢) على القمار .

---

(١) راجع سورة النساء آية ٣٣ .

(٢) أحمد بن محمد بن عيسى في نوادره عن أبيه قال : قال أبو عبد الله «ع» في قول —

(قوله : كبول الابل الجلالة . أقول) بعـــدما عرفت جواز الانتفاع بالأبوال مطلقاً وجواز بيعها كذلك فلا وجه لهذا الاستثناء .

(قوله : إن قلنا بجواز شربها اختياراً كما عليه جماعة . أقول) قد ظهر مما تقدم ان جواز الشرب أو حرمته ليسا مناطين في جواز بيعها وحرمته لعدم كون الشرب من المنافع

ـــ الله عز وجل : « ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل » قال ذلك القمار . موثقة .

العياشي في تفسيره عن أسباط بن سالم قال : كنت عنـــد أبي عبد الله «ع» فجاء رجل فقال أخبرني عن قول الله عز وجل « يأيها الذين آمنوا لاتأكلوا أموالكم بينكم بالباطل » قال : يعني بذلك القمار ، الحديث .

وعن محمد بن علي عن أبي عبد الله «ع» (سأل عن الآية) قال : نهي عن القمار وكانت قريش يقامر الرجل بأهله وماله فنهاهم الله عن ذلك ، راجع ج ٢ ئل باب ٦٣ تحريم كسب القمار ، مما يكتسب به .

« فائدة »

اعلم ان صاحب التفسير أبو النضر محمد بن مسعود بن محمد بن عياش السلمي السمرقندي المعروف بالعياشي ، وإن كان ثقة صدوقا عينا من عيون هذه الطائفة وكبيرها ولكن لم يثبت لنا اعتبار التفسير للارسال ، وفي ج ٣ ئل خاتمة الكتاب في الفائدة الرابعة ، كتاب تفسير القرآن لمحمد بن مسعود العياشي وقد وصل الينا النصف الأول منه ، غير ان بعض النساخ حذف الأسانيد واقتصر على راو واحد .

وفي ج ١ البحار ص ١٢ كتاب تفسير العياشي روى عنه الطبرسي وغيره ، ورأينا منه نسختين قديمتين وعد في كتب الرجال من كتبه ، لكن بعض الناسخين حذف أسانيده للاختصار وذكر في أوله عذراً هو أشنع من جرمه .

وفي ج ٣ رجال المامقاني عد الشيخ «ره» الرجل في رجاله ممن لم يرو عنهم «ع» بقوله: محمد بن مسعود بن محمد بن عياش السمرقندي يكنى أبا النضر أكثر اهل المشرق علما وأدبا وفضلا وفهما ونبلا في زمانه ، صنف أكثر من مائتي مصنف ذكرناها في الفهرست ، وكان له مجلس للخاصي ومجلس للعامي .

وقال النجاشي : أبو النضر المعروف بالعياشي ثقة صدوق عين من عيون هذه الطائفة ، وكان يروي عن الضعفاء كثيراً ، وكان في أول أمره عامي المذهب وسمع حديث العامة فأكثر ثم تبصر وعاد الينا ، وأنفق على العلم والحديث تركة أبيه سائرها وكانت ثلثمائة الف دينار وكانت داره كالمسجد بين ناسخ أو مقابل أو قار أو معلق مملوة من الناس .

الظاهرة ليدور الحكم عليه وجوداً وعدما ، إذن فلا فرق بين أبوال ما يؤكل لحمه وما لايؤكل لحمه .

استطراد

قد وقع الخلاف بين أعاظم الأصحاب في جواز شرب أبوال مايؤكل لحمه حال الاختيار وعدم جوازه ، وذهب جمع كثير الى الجواز ، وجماعة اخرى الى الحرمة وهو الحق ، لمفهوم موثقة عمار (١) فانه يدل على حرمة شربها لغير التداوي ، كما تدل على ذلك أيضا عدة روايات اخرى من الخاصة (٢) والعامة (٣) .

(١) يب . عمار بن موسى عن ابي عبد الله «ع» قال سئل عن بول البقر يشربه الرجل قال : إن كان محتاجا اليه يتداوى به يشربه وكذلك أبوال الابل والغنم ، موثقة .

(٢) كا . بعض أصحابنا عن موسى بن عبد الله قال : سمعت أشياخنا يقولون ألبان اللقاح شفاء من كل داء وعاهة ولصاحب البطن أبوالها ، مرسلة . وفي القاموس مادة لقح اللقاح ككتاب الابل واللقوح كصبور واحدته .

ثل . المفضل بن عمر عن أبي عبد الله «ع» انه شكى اليه الربو الشديد فقال اشرب له أبوال اللقاح فشربت ذلك فمسح الله دائي ، موثقة . الربو التهيج وتوارد النفس الذي يعرض للمسرع في مشيه .

ثل . سماعة قال سألت أبا عبد الله «ع» عن شرب الرجل أبوال الابل والبقر والغنم ينعت له من الوجع هل يجوز له أن يشرب قال نعم لابأس به ، ضعيفة لأحمد بن فضل .

راجع ج ٣ ثل باب ٥٩ جواز شرب أبوال الابل من الأطعمة المباحة ، و ج ٢ كا باب ٨٧ من الأطعمة ص ١٧٥ ، و ج ١ التهذيب ص ٨١ ، و ج ١١ الوافي باب ١٦٩ ص ٩٢ و باب ٦٨ ص ٤٩ .

دعائم الاسلام . روينا عن أبي عبد الله عن أبيه عن آبائه عن أمير المؤمنين «ع» قال : قدم على رسول الله (ص) قوم من بني ضبة مرضى فأخرجهم الى ابل الصدقة وأمرهم أن يشربوا من ألبانها وأبوالها يتداوون بذلك ، الخبر . ضعيفة للارسال . راجع ج ٣ المستدرك باب ٢٣ من الأشربة المباحة ص ١٣٣ .

(٣) في ج ١٠ السنن الكبرى للبيهقي ص ٤ عن أنس ان النبي (ص) أمر العرنيين أن يشربوا ألبان الابل وأبوالها ، وعن أنس ان رهطا من عرينة أتوا النبي (ص) فقالوا انا اجتوينا المدينة وعظمت بطوننا وارتهست اعضادنا فأمرهم النبي (ص) ان يلحقوا برا

نعم هناك روايتان (١) احداهما رواية قرب الاسناد تدل على جواز شرب ابوال ما كول اللحم على وجه الاطلاق والثانية رواية الجعفري تدل على جواز شرب بول الابل مطلقا وانه خير من لبنه .

(وفيه) مضافا الى ضعف سنديهما ، انه لابد من تقييدهما بمفهوم موثقة عمار المتقدمة ، وحينئذ فيختص جواز شربها بالتداوي فقط ، على أن رواية الجعفري ليست بصدد بيان الجواز التكليفي بل هي مسوقة الى بيان الوجهة الطبية وان ابوال الابل مما يتداوى بها الناس ويدل على ذلك قوله «ع» في ذيل الرواية « ويجعل الله الشفاء في ألبانها » .

دفع توهم

قد استدل بعض الاعاظم (٢) على حرمة شربها بقوله تعالى (٣) : « ويحرم عليهم الخبائث » حيث قال : وعندي ان هذا القول هو الاقوى وفي آية تحريم الخبائث غنى وكفاية بعد القطع بكون البول مطلقا من الخبائث .

(وفيه) ان المقصود من الخبائث كل مافيه مفسدة ورداءة ولو كان من الافعال المذمومة

— الابل فيشربوا من ألبانها وأبوالها فلحقوا براعي الابل فشربوا من أبوالها وألبانها حتى صلحت بطونهم وأبدانهم ثم قتلوا الراعي وساقوا الابل ، الحديث ، ورواه البخاري في الصحيح ج ١ باب الابوال ص ٦٧ بأدنى تفاوت .

وفي القاموس مادة جوى اجتواه كرهه ، وأرض جوية غير موافقة ، وفيه ارتهس الوادي امتلأ .

وفي ج ١ مسند أحمد ص ٢٩٣ عن ابن عباس قال رسول الله (ص) : ان في أبوال الابل وألبانها شفاء للذربة بطونهم ، وفي القاموس الذربة محركة فساد المعدة .

(١) قرب الاسناد . ان النبي (ص) قال : لابأس ببول ماأكل لحمه . ضعيفة لابي البختري وهب بن وهب .

كا و يب . الجعفري قال : سمعت أبا الحسن موسى «ع» يقول : أبوال الابل خير من ألبانها ويجعل الله الشفاء في ألبانها . مجهولة لبكر بن صالح . راجع ج ٣ ئل باب ٥٩ جواز شرب بول الابل من الاطعمة المباحة ، وج ٢ كا باب ٨٧ من الاطعمة ص ١٧٥ ، و ج ١١ الوافي باب ٦٨ ص ٤٩ وباب ١٦٩ ص ٩٢ ، وج ٢ التهذيب ص ٣٠٧ .

(٢) المامقاني في حاشيته على المتن .

(٣) سورة الاعراف آية ١٥٦ .

المعبر عنه في الفارسية بلفظ « پليد » ويدل على ذلك اطلاق الخبيث على العمل القبيح في قوله تعالى (١) : « ونجيناه من القرية التي كانت تعمل الخبائث » ويساعده العرف واللغة (٢) وإذن فالآية ناظرة الى تحريم كل ما فيه مفسدة ولو من الأعمال القبيحة فلا تعم شرب الأبوال الطاهرة ونحوها مما تتنفر عنها الطبايع .

(قوله : لا يوجب قياسه على الادوية . أقول) هذا الكلام بظاهره مما لا يترقب صدوره من المصنف ، وذلك لان التداوي بها لبعض الاوجاع يجعلها مصداقا لعنوان الادوية ، فكما

(١) سورة الانبياء آية ٧٢ .

(٢) في المجمع الخبيث ضد الطيب ، وقيل الخبيث خلاف طيب الفعل من فجور ونحوه ، والخبائث الأفعال المذمومة والخصال الردية ، وفي الحديث لا تعودوا الخبيث من أنفسكم وفي حديث أهل البيت لا يبغضنا إلا من خبثت ولادته أي لم تطب ، وخبث الرجل بالمرأة من باب قتل زنى بها ، وفي ج ١ تفسير التبيان ص ٧٥٨ الخبائث يعني القبائح ، وفي ج ٢ ص ٢٩١ ونجيناه من القرية التي كانت تعمل الخبائث ، يعني انهم كانوا يأتون الذكران في أدبارهم ، ويتضارطون في أنديتهم ومجالسهم وهي قرية سدوم على ماروي .

وفي مفردات الراغب مادة خبث : الخبث والخبيث ما يكره رداءة وخساسة محسوسا كان أو معقولا وأصله الردى وذلك يتناول الباطل في الاعتقاد والكذب في المقال والقبيح في الفعال « ويطلق على » ما لا يوافق النفس من المحظورات ، واتيان الرجال ، والأعمال الفاسدة والنفوس الخبيثة ، والحرام ، والافعال الردية ، والكفر والكذب والنميمة .

وفي ج ١ تاج العروس مادة خبث ص ٦١٧ الخبيث ضد الطيب ، الخابث وهو الردي من كل شيء ، ومن المجاز الخبث بالضم الزنا وقد خبث بها ككرم أي فجر ، وفي الحديث اذا كثر الخبث كان كذا وكذا أراد الفسق والفجور ، ومنه حديث سعد بن عبادة انه أتى النبي (ص) برجل مخدج سقيم وجد مع امرأة يخبث بها أي يزني ، وفي حديث أنس ان النبي (ص) كان اذا أراد الخلاء قال أعوذ بالله من الخبث والخبائث أراد بالخبث الشر والخبائث الشياطين .

وقال ابن الأثير في تفسير الحديث : الخبث بضم الباء جمع الخبيث والخبائث جمع الخبيثة أي ذكور الشياطين واناثها ، وقيل هو الخبث بسكون الباء وهو خلاف طيب الفعل من فجور وغيره والخبائث يريد بها الأفعال المذمومة والخصال الردية ، والخبيث نعت كل شيء فاسد يقال هو خبيث الطعم خبيث اللون خبيث الفعل والحرام السحت يسمى خبيثا مثل الزنا والمال الحرام والدم وما أشبهها مما حرم الله تعالى .

يجوز بيعها حتى اذا كانت نجسة ، فكذلك يجوز بيع الابوال مطلقاً لكونها مصداقا للادوية وانطباق الكلي على أفراده غير مربوط بالقياس ، وتوضيح ذلك ان مالية الاشياء تدور على رغبات الناس بلحاظ حاجاتهم اليها على حسب الحالات والازمنة والامكنة ، ولا شبهة ان المرض من الحالات التي لاجلها يحتاج الانسان الى الادوية والعقاقير طاهرة كانت أم نجسة ولأجل ذلك يجلبها الناس من أقاصي البلاد ، فاذا كانت الأبوال عند العرف من الأدوية ويعد من الاموال في غير حال المرض كانت كسائر الادوية التي يحتاج اليها الناس في حال المرض ولا مجال لتفريقها عنها .

اللهم إلا أن يكون مراد المصنف سقوط مالية الابوال لكثرتها .

(وفيه) مضافا الى كونه خلاف الظاهر من كلامه ، والى منع كثرتها في جميع البلاد ان الكثرة لاتوجب سقوط ماليتها بعد امكان الانتفاع بها في بعض الأمكنة وإلا لزم سلب المالية عن أكثر المباحات ، نعم لايبعد الالتزام بسقوط ماليتها اذا لم ينتفع بها في محلها ولم يمكن نقلها الى محل ينتفع بها فيه .

ومما ذكرنا علم ان التداوي بالابوال من المنافع الظاهرة لها فلا وجه لعدها فيما لانفع فيه كما لاوجه للنقض على ذلك بأنه لو كان التداوي بها موجبا لصحة بيعها لجاز بيع كل شيء من المحرمات لقوله «ع» (١) : « ليس شيء مما حرمه الله إلا وقد أحله لمن اضطر اليه » وذلك لما بينا من ان المرض من الأحوال المتعارفة للانسان فلا يقاس بالاضطرار الذي لايتفق في العمر إلا نادراً .

ومن هنا يتضح الفرق بين الابوال وبين الميتة ولحوم السباع وغيرها من المحرمات التي يحتاج اليها الانسان عند الاضطرار ، ولذلك فلا يتجر أحد بلحوم السباع ونحوها لاحتمال الحاجة اليها وهذا بخلاف الادوية فان بيعها وشراءها من التجارات المهمة .

(قوله : ولو عند الضرورة المسوغة للشرب . أقول) لا تعرض في شيء من الروايات العامة وغيرها لتعليق جواز بيع الابوال الطاهرة غير بول الابل على جواز شربها .

(قوله : ولا ينتقض ايضا بالأدوية المحرمة . أقول) قوله : لأجل الاضرار تعليل للحرمة ، وحاصل النقض ان الابوال الطاهرة تكون بحكم الادوية ، فكما ان الادوية محرمة الاستعمال في غير حال المرض لاضرارها بالنفس ومع ذلك يجوز بيعها واستعمالها عند المرض

(١) عن سماعة عن ابي عبد الله «ع» قال ، مرسلة . راجع ج ٣ ئل باب ١٢ جواز الحلف باليمين الكاذبة من كتاب اليمين ، وج ٢ المستدرك باب ٢٤ وجوب التقية في كل ضرورة من الامر بالمعروف ص ٣٧٤ ، وج ١ البحار ص ١٥٤ .

في حال المرض لأجل تبدل عنوان الاضرار بعنوان النفع ، وهذا بخلاف الأبوال فان حليتها ليست إلا لأجل الضرورة فالنقض في غير محله .

ولكن الانصاف أن ماأفاده المصنف نقضا وجوابا غير تام ، أما الجواب فلأنا لا نجد فرقا بين الأبوال وسائر الأدوية ، واذا كان الاحتياج الى الأدوية موجبا لتبدل عنوان الضرر الى النفع فليكن الاحتياج الى الأبوال في حال المرض كذلك ، مع أن الأمر ليس كذلك فان من الواضح جداً ان الاحتياج الى الأدوية والعقاقير حال المرض ليس من قبيل تبدل موضوع الضرر بموضوع النفع كانتقال موضوع التمام الى موضوع القصر ، وإنما هو كالاحتياج الى سائر الأشياء بحسب الطبع .

وأما النقض ففيه (أولا) انه لا يجوز أن تعلل حرمة الأدوية في غير حال المرض بالاضرار ، لأنه من العناوين الثانوية فلا يمكن أن يكون علة لثبوت الحرمة للشيء بعنوانه الأولي ، ولو صح ذلك لم يوجد شيء يكون حلالا بعنوانه الأولي إلا نادراً ، وذلك لانه لابد من عروض عنوان الضرر عليه في مرتبة من مراتب استعماله فيكون حراما .

و (ثانيا) ان عنوان الاضرار ليس مما تكون الحرمة ثابتة عليه بالذات ، أو بعنوان غير منفك عنه لانه ليس أمراً مضبوطا بل يختلف بالاضافة الى الاشخاص والازمنة والامكنة والمقدار ، وربما يكون الشيء مضراً بالاضافة الى شخص حار المزاج دون غيره ، وبالنسبة الى منطقة دون منطقة ، أو بمقدار خاص دون الاقل منه ، بل لو كان عنوان الاضرار موجبا لحرمة البيع لما جاز بيع شيء من المشروبات والمأكولات ، إذ مامن شيء إلا وهو مضر للمزاج أزيد من حده ، نعم لو دل دليل على أن ما أضر كثيره فقليله حرام كما ورد (١) في الخمر (فما أسكر كثيره فقليله حرام) لتوجه ما ذكره من النقض ، وقد تمسك بعض العامة بذلك عند بحثنا معه في حرمة شرب التتن ، وأجبنا عنه بأنه لو صح ما أضر كثيره فقليله حرام للزم الالتزام بحرمة جميع المباحات فان من الواضح أنه ما من شيء في العالم إلا وتكون مرتبة خاصة منه مضرة للمزاج .

(حرمة بيع شحوم مالا يؤكل لحمه)

(قوله : ولا ينافيه النبوي (٢) لعن الله اليهود . أقول) وجه التنافي هو توهم الملازمة

---

(١) قد تقدم في ص ١٨ .

(٢) جابر بن عبد الله انه سمع رسول الله (ص) يقول عام الفتح وهو بمكة ان الله ورسوله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والاصنام فقيل يارسول الله أرأيت شحوم الميتة —

بين حرمة الاكل وحرمة البيع ، وأجاب عنه المصنف بأن الظاهر أن الشحوم كانت محرمة الانتفاع على اليهود بجميع الانتفاعات لاكتحريم شحوم غير مأكول اللحم علينا .

(وفيه) أنه لامنشأ لهذا الظهور لامن الرواية ولا من غيرها بل الظاهر منها حرمة أكلها فقط ، كما هو المستفاد من الآية (١) أيضا فان الظاهر من تحريم الشحوم فيها تحريم أكلها لكونه منفعة ظاهرة لها ، إلا انك عرفت (٢) في البحث عن النبوي المشهور أن حرمة الاكل لايستلزم حرمة البيع وضعا وتكليفا باتفاق من الشيعة ومن العامة .

(قوله : والجواب عنه مع ضعفه . أقول) قال المحقق الايرواني ظاهر النبوي ما حرم أكله من المأكولات أعني مايقصد للاكل دون ماحرم أكله مطلقا ليخالف غرض المصنف ويلزم تخصيص الاكثر حتى يضطر الى تضعيفه سنداً ودلالة .

(وفيه) مضافا الى كونه حملا تبرعيا انه يلزم تخصيص الاكثر أيضاً لجواز بيع المأكولات والمشروبات المحرمة اذا كانت لها منافع محللة ، ثم ان الظاهر من ذيل كلامه استظهارضعف الرواية من عبارة المصنف من غير جهة تخصيص الاكثر ، إلا انه ناشيء من غلط النسخة ومن زيادة كلمة مع قبل كلمة ضعفه .

(لا يقال) ان الملاك في حرمة بيع الشحوم هو حرمة أكلها فيحرم بيعها لكونه إعانة على الاثم .

(فانه يقال) لو سلمنا حرمة الاعانة على الاثم لكان الظاهر من الرواية هو بيع اليهود شحومهم من غيرهم ، ولم يعلم حرمته على غير اليهود ، بل الظاهر من الآية المباركة اختصاص التحريم بهم ، مع انه لو قطع النظر عن هذا الظهور لكان تقييد الرواية بما اذا كان البيع للاكل بلا موجب .

ـــ فانها تطلى بها السفن ويدهن بها الجلود ويستصبح بها الناس فقال لا هو حرام ثم قال رسول الله (ص) قاتل الله اليهود ان الله لما حرم عليهم شحومها جملوه ـ أي أذابوه ـ ثم باعوه وأكلوا ثمنه . راجع ج ٦ سنن البيهقي ص ١٢ ، و ج ٢ سبل السلام ص ٣١٦ ، و ج ٣ البخاري باب لا يذاب شحم الميتة ص ١٠٧ ، وباب بيع الميتة ص ١١٠ ، وتقدم ايضا بعض روايات الشحوم في ص ٢٢ .

(١) في سورة الانعام آية ١٤٧ وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومها. (٢) ص ٢٣ .

جواز بيع العذرة

(قوله : يحرم بيع العـذرة النجسة من كل حيوان على المشهور . أقول) المعروف بين الفقهاء رضوان الله عليهم حرمة بيع العذرة النجسه من كل حيوان ، بل في التذكرة (١) لايجوز بيع سرجين النجس اجماعا منا ، وفي الجواهر ادعى الاجماع بقسميه على حرمة بيع أرواث مالا يؤكل لحمه ، وفي النهاية (٢) جعل بيع العــذرة من المكاسب المحظورة ، وفي الغنية (٣) منع عن بيع سرقين مالا يؤكل لحمه ، وفي المراسم (٤) حكم بحرمة بيع العذرة ، وفي المستند (٥) انه موضع وفاق ، وعلى هذا اتفاق المذاهب الاربعة (٦) ثم ان تحقيق هذه المسألة في ضمن مقامين الاول من حيث القواعد والاجماعات والروايات العامة ، والثاني من حيث الروايات الخاصة الواردة في خصوص هذه المسألة .

أما المقام الاول فقد ظهر من المسألة السابقة وما قبلها انه لايجوز الاستدلال بشيء من تلك الامور على حرمة البيع وفساده .

وأما المقام الثاني فالروايات الواردة هنا على ثلث طوائف الاولى (٧) ما يدل على حرمة بيع العذرة وكون ثمنها سحتا ، الثانية (٨) مايدل على جواز بيعها وهي رواية ابن مضارب

---

(١) ج ١ ص ٣ من البيع . (٢) باب المكاسب المحظورة .

(٣) ص ٢ من البيع . (٤) ص ١ من المكاسب . (٥) ج ٢ ص ٣٣٤ .

(٦) في ج ٢ فقه المذاهب الاربعة ص ٢٣١ عن المالكية لايصح بيع زبل مالا يؤكل لحمه سواء كان أكله محرما كالخيل والبغال والحمير أو مكروها كالسبع والضبع والثعلب والذئب والهرقان فضلات هذه الحيوانات ونحوها لايصح بيعها .

وعن الحنابلة لايصح بيع النجس كالزبل النجس ، وكذلك عند الشافعية ، وفي ص ٢٣٢ عن الحنفية لاينعقد بيع العذرة فاذا باعها كان البيع باطلا إلا اذا خلطها بالتراب فانه يجوز بيعها اذا كانت لها مالية ، ويصح بيع الزبل يسمى سرجين وكذا بيع البعر .

(٧) يعقوب بن شعيب عن أبي عبد الله «ع» قال : ثمن العذرة من السحت ، مجهولة لعلي بن مسكين أو سكن . راجع ج ٢ ئل باب ٦٩ حكم بيع عذرة الانسان مما يكتسب به ، و ج ٢ التهذيب ص ١١٢ ، و ج ٢ الاستبصار ص ٣٣ ، و ج ١٠ الوافي باب ٤٣ من المكاسب ص ٤٢ ، دعائم الاسلام ان رسول الله (ص) نهى عن بيع العذرة وقال هي ميتة ، مرسلة ، راجع ج ٢ المستدرك ص ٤٢٧ .

(٨) محمد بن مضارب عن أبي عبد الله «ع» قال لابأس ببيع العذرة ، حسنة لابن —

الثالثة (١) مايدل على جواز بيعها وحرمته معاً وهي رواية سماعة .

وللجمع بينها وجوه للاعلام ، الاول ماذكره شيخ الطائفة (ره) من حمل رواية المنع على عذرة الانسان ، ورواية الجواز على عذرة البهائم مما يؤكل لحمه ، واستشهد على ذلك برواية سماعة ، قال فى التهذيب بعدما نقل رواية الجواز انه ولا ينافى ذلك مارواه يعقوب ابن شعيب ، لان هذا الخبر محمول على عذرة الانسان ، والاول محمول على عذرة البهائم من الابل والبقر والغنم ، ولا تنافى بين الخبرين ، والذي يكشف عما ذكرناه رواية سماعة ، وفى المبسوط (٢) فلايجوز بيع العذرة والسرجين ممالايؤكل لحمه ، وفى الخلاف (٣) فالسرجين النجس محرم بالاجماع فوجب أن يكون بيعه محرما .

اذا عرفت مسلكه من كتبه الثلاثة فلا تغتر باطلاق كلامه فى الاستبصار ، حيث حمل رواية الجواز على عذرة غير الآدميين ، ورواية المنع على عذرة الناس ، ثم استشهد عليه برواية سماعة فان مراده من غير الآدميين إنما هو مايؤكل لحمه فقط فلا يعم غير المأكول .

(وفيه) أولا انه ثبت فى محله أن كون الدليل نصا فى مدلوله غير كون بعض أفراده متيقنا فى الارادة من الخارج على تقدير صدور الحكم ، فما هو الموجب لرفع اليد عن الحكم هوالاول دون الثاني ، ففي مثل الامر (٤) بغسل الثوب من بول الخفاش الصريح فى المحبوبية والظاهر فى الوجوب ، وما ورد (٥) من ان بول الخفاش لابأس به ، الصريح فى جواز

— مضارب . راجع ج ١ كا باب ١٠٣ من المعيشة ص٣٩٣ ، والابواب المذكورة من التهذيب و ئل والاستبصار والوافى .

(١) سماعة قال سأل رجل أبا عبد الله «ع» وأنا حاضر قال اني رجل أبيع العذرة فما تقول قال حرام بيعها وثمنها وقال لابأس ببيع العذرة . موثقة . راجع الابواب المذكورة من التهذيب و ئل والاستبصار والوافى .

(٢) فصل فى حكم مايصح بيعه وما لايصح . (٣) ج ١ ص ٢٢٥ .

(٤) داود الرقي قال سألت أبا عبد الله «ع» عن بول الخشاشيف يصيب ثوبي فأطلبه فلا أجده فقال اغسل ثوبك . مجهولة ليحيي بن عمر . راجع ج ١ ئل باب ١٠ حكم بول الخفاش من أبواب النجاسات ، و ج ١ التهذيب باب تطهير الثياب ص ٧٥ .

(٥) غياث عن جعفر عن أبيه قال لابأس بدم البراغيث والبق و بول الخشاشيف ، موثقة راجع البابين المذكورين من يب و ئل .

فى ج ٤ تاج العروس ص ٣٠٨ ، الخفاش كرمان الوطواط الذي يطير بالليل ، سمي به لصغر عينيه خلقة ، وضعف بصره بالنهار ، ومن الخواص أن دماغه ان مسح بالاخمصين —

الترك ، والظاهر في الاباحة الخاصة ، برفع اليد عن ظهور كل منها بصريح الآخر فيثبت الاستحباب ، وأما في أمثال المقام حيث لاصراحـة للدليل في شيء ، فلا موجب للجمع المذكور فانه تبرعي محض وخارج عن صناعة الجمع الدلالي العرفي فلا يوجب رفع التعارض بوجه ، إذن فلا بد إما من طرحها وإما الرجوع الى المرجحات السندية ، أو الخارجية من موافقة الكتاب أو مخالفة العامة .

وبعبارة اخرى أن الجمع العرفي بين الدليلين بطرح ظهور كل منها بنص الآخر إنما يجري فيما كانت لكل منها قرينية لرفع اليد عن ظهور الآخر ، كالجمع بين الأمر والترخيص ، بحمل الأول على الاستحباب والثاني على الكراهـة ، وهذا بخلاف ماذا ورد النفي والاثبات على مورد واحد كما فيما نحن فيه ، فانه من أوضح موارد المتعارضين .

(وثانيا) سلمنا ذلك إلا أن اطلاق العذرة على مدفوعات ما يؤكل لحمه ممنوع جداً ، وإنما يطلق عليها لفظ الأرواث أو السرقين وهذا واضح لمن كان له انس بالعرف واللغة (١)

(وثالثا) سلمنا جواز الاطلاق وصحته إلا ان أخذ المتيقن من الدليلين المتنافيين لايعد

ـــ هيج الباه اي شبق النكاح ، وان احرق واكتحل به قلع البياض من العين وأحـد البصر ، ودمه ان طلى به على عانات المراهقين منع نبات الشعر ، ومرارته ان مسح بها فرج المنهكة وهي التي عسرولادها ولدت في ساعتها ج خفافيش ، والاخفش الذي يغمض اذا نظر

وفي حياة الحيوان للدميري ، الخفاش له أربعة أسماء خفاش وخشاف وخطاف ووطواط وليس من الطير في شيء ، فانه ذو اذنين وأسنان وخصيتين ومنقار ، ويحيض ويطهر ، ويضحك كما يضحك الانسان ، ويبول كما تبول ذوات الاربع ، ويرضع ولده ، ومن الخواص إن طبخ رأسه في إناء نحاس أو حديد بدهن زنبق ويغمر فيه مراراً حتى يتهرى ويصفى ذلك الدهن عنه ويدهن به صاحب النقرس والفالج القديم والارتعاش والتورم في الجسد والربو فانه ينفعه ذلك ويبرئه وهو عجيب مجرب ، وان ذبح في بيت وأخـذ قلبه وأحرق فيه لم يدخله حيات ولا عقارب ، ومن نتف إبطه وطلاه بدمـه مع لبن أجزاء متساوية لم ينبت فيه شعر ، وان صب من مرق الخفاش وقعد فيه صاحب الفالج انحل مابه .

(١) في المنجد العذرة الغائط ، وفي المجمع العذرة وزان كلمة الخرؤ ولم يسمع التخفيف وقد تكرر ذكرها في الحديث ، وسمى فناء الدار عذرة لمكان القاء العذرة هناك . وكذلك في نهاية ابن الأثير ، وفي ج ٣ تاج العروس ص ٣٨٨ والعاذر هو الغائط الذي هو السلح والرجيع ، والعذرة بكسر الذال المعجمة وهنه حديث ابن عمر أنه كره السلت الذي يزرع بالعذرة يريد غائط الانسان الذي يلقيه ، وفناء الدار .

من المجموع العرفية ، لعدم ابتنائه على أساس صحيح ، بل لو جاز أخذ المتيقن من الدليل لانسد باب حجية الظواهر ولم يجز التمسك بها ، إذ مامن دليل إلا وله متيقن في إرادة المتكلم إلا ان يقال بتخصيص ذلك بصورة التعارض وهو كما ترى .

(ورابعا) سلمنا ذلك أيضا إلا ان أخذ المتيقن من دليلي الجواز والمنع لا ينحصر بما ذكر ، بل يجوز أخذه منهما بوجه آخر أوجه منه ، بأن تحمل رواية الجواز على فرض كون العذرة المبيعة يسيرة ، ورواية المنع على فرض كونها كثيرة ، أو تحمل رواية الجواز على بلاد تعارف فيها بيع العذرة لأجل التسميد ونحوه ، ورواية المنع على بلاد لم يتعارف فيها بيعها أو غير ذلك .

(الثاني) أن تحمل رواية الجواز على بلاد ينتفع بها ، ورواية المنع على بلاد لاينتفع بها ، وقد حكى المصنف هذا الوجه من المجلسي ثم استبعده . (وفيه) مضافا الى كونه جمعا تبرعيا ان امكان الانتفاع بها في مكان يكفي في صحة بيعها على وجه الاطلاق ، على أنك عرفت فى بيع الأبوال ان غاية مايلزم هو كون المعاملة على أمثال تلك الخبائث سفهية ، ولم يقم دليل على بطلانها وصرف العمومات عنها ، مع ان الظاهر من قول السائل فى رواية سماعة (اني رجل أبيع العذرة) هو كونه بياع العذرة وأخذه ذلك شغلا لنفسه ، وإنما سئل عن حكمه الشرعي ، وهذا كالصريح فى كون بيع العذرة متعارفا فى ذلك الزمان ، ثم ان هذا الوجه وان نسبه المصنف الى المجلسي ولكن لم نجده فى كتبه ، بل الموجود فى مرآة العقول (١) نفى البعد عن حمل رواية الجواز على الكراهة .

(الثالث) ما احتمله السبزواري (٢) من حمل رواية المنع على الكراهة ، ورواية الجواز على الترخيص المطلق ، وقد استبعده المصنف أيضا ، ولعل الوجه فيه هو أن استعمال لفظ السحت فى الكراهة غير جار على المنهج الصحيح ، فان السحت فى اللغة (٣) عبارة عن الحرام

(١) ج ٣ باب جامع مايحل الشرا والبيع ص ٤١١ .

(٢) راجع الكفاية المقصد الثاني من التجارة .

(٣) فى المجمع السحت كل مال لايحل كسبه ، وفى القاموس السحت الحرام وما خبث من المكاسب ، وفى المصباح السحت مال حرام لايحل أكله ولا كسبه ، وفى ج ١ لسان العرب ص ٣٤٦ السحت كل حرام قبيح الذكر ، وقيل هو ما خبث من المكاسب وحرم فلزم عنه العار ، وقبيح الذكر كثمن الكلب والخمر والخنزير ، والجمع أسحات ، والسحت الحرام الذي لايحل كسبه لأنه يسحت البركة أي يذهبها ، وأسحتت تجارته خبثت وحرمت وأسحت اكتسب السحت .

إذن فرواية المنع آبية عن الحمل عليها .

(وفيه) أولا ان لفظ السحت قد استعمل في الكراهة في عدة من الروايات (١) فانه اطلق فيها على ثمن جلود السباع ، وكسب الحجام ، واجرة المعلمين الذين يشارطون في تعليم القرآن ، وقبول الهدية مع قضاء الحاجة ، ومن الواضح جداً انه ليس شيء منها بحرام قطعا ، وإنما هي مكروهة فقط ، وقد نص بصحة ذلك الاستعمال غير واحد من أهل اللغة (٢) بل الروايات (٣) الكثيرة تصرح بجواز بيع جلود السباع وأخذ الاجرة للحجام

(١) الجعفريات . عن علي «ع» من السحت ثمن جلود السباع . موثقة . راجع ج ٢ المستدرك ص ٤٢٦ ، دعائم الاسلام . من السحت ثمن جلود السباع . مرسلة . راجع ج ٢٣ البحار ص ٢٠ ، و ج ٢ المستدرك ص ٤٣٦ .

كا . سماعة قال قال أبو عبد الله «ع» السحت أنواع كثيرة منها كسب الحجام اذا شارط ضعيفة لمحمد بن أحمد الجاموراني ، ومثلها رواية اخرى لسماعة إلا أنه ليست فيها جملة شرطيه ولكنها موثقة ، راجع ج ١ كا ص ٣٦٣ ، و ج ٢ التهذيب ص ١٠٦ ، و ج ٢ ئل باب ٣٢ تحريم أجر الفاجرة مما يكتسب به ، و ج ١٠ الوافي ص ٤٢ .

الجعفريات . عن علي «ع» من السحت كسب الحجام . موثقة . راجع ج ٢ المستدرك ص ٤٢٧ .

العيون . عن علي «ع» في قوله تعالى أكالون للسحت قال هو الرجل يقضي لأخيه الحاجة ثم يقبل هديته راجع ج ٢ ئل باب ٣٢ تحريم أجر الفاجرة مما يكتسب به . وقد تعرض صاحب ئل لأسانيد الرواية في ج ١ ئل باب ٥٤ اسباغ الوضوء من أبوابه ولكن أكثرها من المجاهيل .

فقه الرضا . عن ابن عباس في قوله تعالى أكالون للسحت قال اجرة المعلمين الذين يشارطون في تعليم القرآن . راجع ج ٢ المستدرك ص ٤٣٥ .

(٢) في نهاية ابن الأثير السحت كما يطلق على الحرام يطلق على المكروه وفي ج ١ لسان العرب ص ٣٤٦ السحت يرد في الكلام على المكروه مرة ، وعلى الحرام اخرى ، ويستدل عليه بالقرآن .

(٣) منها الروايات المجوزة لبيع جلود النمر والسباع كما سيأتي التعرض لها في بيع المسوخ ومنها موثقة زرارة قال سألت أبا جعفر عن كسب الحجام فقال مكروه له أن يشارط ولا بأس عليك أن تشارطه وتماسكه وإنما يكره له ولا بأس عليك ، راجع ج ١ كا ص ٣٦٠ ، و ج ٢ التهذيب ص ١٠٧ ، و ج ١٠ الوافي ص ٣١ ، و ج ٢ ئل باب ٣٦ كراهة

وتعليم القرآن حتى مع الاشتراط ، والجمع العرفي يقتضي حمل المانعة على الكراهة ، وعليها فتاوى الاصحاب واجماعهم ، بل فتاوى اكثر العامـة (١) إذن فلا وجه للتهويل على السبزواري بأن كلمة السحت غير مستعملة في الكراهة الاصطلاحية .

(وثانيا) لو سلمنا حجية قول اللغوي فغاية مايترتب عليه ان حمل لفظ السحت على

— كسب الحجام مما يكتسب به ، لايخفى ان ظهور الرواية في الكراهة الاصطلاحية مما لاينكر وان كانت هي في الأخبار أعم منها ومن الحرمة .

ومنها رواية حنان بن سدير وفيها ان النبي (ص) قد احتجم وأعطى الاجر ولو كان حراما ماأعطاه . ضعيفة لسهل . وقريب منها رواية جابر عن أبي جعفر «ع» . وهي ايضا ضعيفة لعمرو بن شمر . راجع الابواب المذكورة من الكتب المزبورة .

وفي ج ٣ البخاري باب خراج الحجام من الاجارات ص ١٢٢ ، و ج ٩ سنن البيهقي ص ٣٣٨ عن ابن عباس قال احتجم النبي (ص) وأعطى الحجام أجره ولوعلم كراهية لم يعطه .

ومنها رواية قرب الاسناد ان رسول الله (ص) احتجم وسط رأسه حجمه أبو طيبة وأعطاه رسول الله (ص) صاعا من تمر . ضعيفة لحسين بن علوان . راجع ج ٢٣ البحار ص ١٨ و ج ٢ ئل الباب ٣٦ المتقـدم و ج ٣ صحيح البخاري ص ١٢٢ ، و ج ٩ سنن البيهقي ص ٣٣٧ .

ومنها رواية الفضل بن أبي قرة قال قلت لأبي عبد الله «ع» إن هؤلاء يقولون ان كسب المعلم سحت فقال كذبوا أعداء الله إنما أرادوا أن لايعلموا القرآن ولو أن المعلم أعطاه رجل دية ولده كان للمعلم مباحا . ضعيفة للفضل . راجع ج ٢ التهذيب ص ١١٠ ، و ج ١ كا ص ٣٦٢ ، و ج ١٠ الوافي ص ٣٧ ، و ج ٢ ئل باب ٥٧ كراهة أخذ الاجرة على تعليم القرآن ممـا يكتسب به ، ثم اذ، أخرج البيهقي في ج ٦ السنن الكبرى ص ١٢٤ أحاديث تدل على جواز أخذ المعلم الاجرة للتعليم ، وأحاديث اخرى تدل على كراهة أخذها لتعليم القرآن .

(١) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٣٢ عن الحنابلة يصح بيع سباع البهائم ، وعند الحنفية يصح بيع الاسد والفيل وسائر الحيوانات سوى الخنزير ، وفي ج ٣ فقه المذاهب ص ١٧٣ كره أجر الحجام اذا اشترط ، وفي ص ١٩٥ عن الحنابلة كراهة اجرة الحجام ، وفي ص ١٧١ المتأخرين من الحنفية أجازوا اخذ الاجرة على تعليم القرآن ، وفي ص ١٨٢ عن المالكية يجوز اخذ الاجرة على تعليم القرآن اذا عرف المعلم المتعلم ، وفي ص ١٨٨ عن الشافعية تصح الاجارة على تعليم القرآن .

المكروه خلاف الظاهر ، ولا بأس به اذا اقتضاه الجمع بين الدليلين .

(لايقال) وان صح اطلاق كلمة السحت على الكراهة كصحة اطلاقها على الحرام ، إلا أن نسبته الى الثمن صريحة في الحرمة ، فانه لامعنى لكراهة الثمن .

(فانه يقال) ان عناية تعلق الكراهة بالثمن لاتزيد على عناية تعلق الحرمة به ، فارادة الثاني من كلمة السحت دون الأول مع صحة استعمالها فيهما تحتاج الى قرينة معينة ، ومن هنا ذكر في لسان العرب السحت يرد في الكلام على المكروه مرة ، وعلى الحرام اخرى ، ويستدل عليه بالقرائن ، غاية الأمر انه اذا تعلقت الحرمة بالثمن فيستفاد من ذلك الحرمة الوضعية أعني بها فساد البيع زائداً على حرمة التصرف في الثمن ، بخلاف تعلق الكراهة به ، فانه متمحض في الدلالة على الحكم التكليفي كما في ثمن جلود السباع ونحوه .

(الرابع) أن تحمل رواية الجواز على الجواز التكليفي لظهور كلمة لابأس في ذلك ، ورواية المنع على الحرمة الوضعية ، فتصير النتيجة ان بيع العذرة فاسد وغير حرام .

(وفيه) مضافا الى كونه جمعا تبرعيا ان استعمال لابأس في الجواز التكليفي ومقابله في البأس الوضعي من الغرابة بمكان كاد أن يلحق بالأغلاط ولم نسمع الى الآن نظير ذلك الاستعمال ، بل هما متمحضان لبيان الحكم الوضعي وان كان يستفاد منهما الحكم التكليفي أحيانا بالالتزام ، ومن هنا ترون ان الفقهاء رضوان الله عليهم يتمسكون بالأمر بشيء وبالنهي عن شيء في الصلاة لاثبات الجزئية والمانعية فيها ، على أن قوله «ع» في رواية سماعة (حرام بيعها وثمنها) ظاهر في الحرمة التكليفية لو لم يكن نصا فيها فلا وجه لرفع اليد عنها وحملها على الحرمة الوضعية .

(الخامس) ما اختاره العلامة المامقاني « ره » وقال الأقرب عندي حمل قوله « ع » لابأس ببيع العذرة على الاستفهام الانكاري . ولعل هذا مراد المحدث الكاشاني حيث قال ولا يبعد أن يكون اللفظتان مختلفتين في هيئة التلفظ والمعنى وان كانتا واحدة في الصورة .

(وفيه) مضافا الى كونه محتاجا الى علم الغيب ، انه خلاف الظاهر من الرواية فلا يجوز المصير اليه بمجرد الاحتمال .

والتحقيق انه لايجوز العمل بروايات المنع لوجهين ، الأول عدم استيفائها شرائط الحجية بنفسها ، أما رواية ابن شعيب فلضعف سندها ، لا للارسال كما زعمه صاحب الجواهر ، اغتراراً بارسال العلامة في المنتهى ، بل لجهالة علي بن مسكين أو سكن ، وكذا رواية دعائم الاسلام ، وتوهم انجبارها بعمل المشهور توهم فاسد ، فانه مضافا الى فساد الكبرى ، ان الحكم غير مختص بالعذرة ، بل شامل لغيرها من النجاسات ، وأما رواية سماعة فهي وإن كانت

موثقة ، إلا انه لايجوز الاعتماد عليها ، إما لاجمالها لمعارضة صدرها مع ذيلها إن كانت رواية واحدة ، وإما للتعارض والتساقط لو كانت روايتين ، ولكن يدل على التعدد من الرواية امور : الأول اقتران كلمة قال فيها بالواو ، والثاني وضع المظهر فيها موضع المضمر ، فانها لو كانت رواية واحدة لكان للامام «ع» أن يقول ولا بأس ببيعها بدل قوله (لابأس ببيع العذرة) الثالث انها لو كانت رواية واحدة لكانت مجملة كما عرفت ، إذن فلزم للسائل أن يسأل عن بيع العذرة ثانيا فينكشف من تلك القرائن تعددها وان سماعة لما نقل رواية المنع ألحقها برواية الجواز تفهيما للمعارضة وعلى هذا فيحكم بالتساقط .

(إن قلت) ان السائل لما فهم مقصوده من القرائن الحالية أو المقالية وإن لم تصل الينا ترك التعرض للسؤال ، فلا يلزم من ذلك تعدد الرواية .

(قلت) احتمال انه فهم المراد من القرائن وإن كان موجوداً إلا أن اصالة عدم القرينة التي من الاصول المسلمة عند العقلاء تدفع ذلك الاحتمال ، ثم لو صحت رواية ابن مضارب كما هي كذلك وان رماها المجلسي (١) بضعف السند لوجب الأخذ بها ، وإلا فالمرجع في الجواز التكليفي هي اصالة الاباحة ، وفي الجواز الوضعي هي العمومات من أوفوا بالعقود ، وأحل الله البيع ، وتجارة عن تراض .

(الوجه الثاني) انك بعدما عرفت تعدد رواية سماعة وكونها روايتين فتنحصر الروايات هنا في طائفتين ، المانعة عن بيع العذرة ، والمجوزة لبيعها ، وعلى هذا فان أمكن الجمع بينهما باحدى الوجوه المتقدمة فنأخذ بها ، وإلا فلا بد من الرجوع الى المرجحات الخارجية لتساوى روايتي سماعة من حيث المرجحات السندية ، ولما كان القول بحرمة بيع العذرة مذهب العامة بأجمعهم فنأخذ بالطائفة المجوزة لبيعها ، ومن هنا ظهر مافي كلام المصنف حيث استبعد حمل الطائفة المانعة عن بيعها على التقية ، والعجب من الفاضل المامقاني «ره» فانه وجه كلام المصنف وقال ان مجرد كونه مذهب أكثر العامة لايفيد مع كون فتوى معاصر الامام الذي صدر منه الحكم هو الجواز كما فيما نحن فيه ، حيث ان الجواز فتوى أبي حنيفة المعاصر لمن صدر منه أخبار المنع وهو الصادق «ع» فخبر الجواز أولى بالحمل على التقية ، ووجه العجب ان أبا حنيفة قد أفتى بحرمة بيع العذرة كما عرفت .

وأعجب من ذلك مانسبه اليه العلامة في التذكرة (٢) من تجويز بيع السرجين النجس لأن أهل الأمصار يتبايعونه لزروعهم من غير نكير ، فانه «ره» مع اطلاعه على مذهب العامة

---

(١) ج ٣ مرآة العقول باب ١٠٣ جامع فيما يحل الشراء من المكاسب ص ٤١١ .

(٢) ص ٣ من البيع .

وآرائهم كيف خفي عليه مذهب أبي حنيفة في هذه المسألة ، نعم لاينكر تجويز أبي حنيفة (١) بيع العذرة اذا اختلطت بالتراب ، وبيع الزبل الذي يسمى بالسرجين ، وبيع البعر للانتفاع به وجعله وقوداً .

(قوله : فرواية الجواز لا يجوز الأخذ بها من وجوه لاتخفى . أقول) الوجوه المشار اليها في كلامه هي الاجماعات المنقولة ، والشهرة الفتوائية ، والروايات العامة المتقدمة ، وضعف سند مايدل على الجواز ، إلا أنها مخدوشة بأجمعها ، ولايصلح شيء منها لترجيح مايدل على المنع

أما الاجماعات المنقولة فليست بتعبدية ، بل مدركها هي الوجوه المتقدمة ، ولو كانت تعبدية لكانت حجة مستقلة ، وضمها الى رواية المنع لايزيد اعتبارها بل هي بنفسها لو كانت حجة لوجب الأخذ بها ، وإلا فضم الاجماعات اليها لايوجب حجيتها .

وأما الشهرة الفتوائية فهي وإن كانت مسلمة ، إلا أن ابتنائها على رواية المنع ممنوع جداً ، فان تلك الشهرة غير مختصة ببيع العذرة ، بل هي جارية في مطلق النجاسات ، ولو سلمنا ابتنائها عليها لا توجب انجبار ضعف سند الرواية ، على أن مايوجب ترجيح احدى الروايتين على الأخرى عند المعارضة هي الشهرة في الرواية دون الشهرة الفتوائية .

وأما الروايات العامة فقد تقدم الكلام فيها ، على أن النجاسة لم تذكر في شيء منها إلا في رواية تحف العقول ، والذي يستفاد منها ليس إلا حرمـــة الانتفاع بالنجس مطلقا ، وهي وإن كانت مانعة عن البيع ، إلا انه لم يقل بها أحد ، وأما مانعية النجاسة من حيث هي نجاسة فلايستفاد من تلك الروايات ، ولا من غيرها ، نعم لاشبهة في حرمة الانتفاعات المتوقفة على الطهارة ، ومن هنا يظهر الجواب عمن ذهب الى حرمة الانتفاع بالعذرة في التسميد ونحوه ، وتمسك في ذلك بقوله «ع» في رواية تحف العقول (أو شيء يكون فيه وجه من وجوه الفساد) بدعوى ان التسميد ونحوه من التصرفات فيها من وجوه الفساد ، بل قد ورد في بعض الروايات (٢) جواز طرح العذرة في المزارع .

واما تخيل ضعف رواية الجواز من ناحية السند ، ففيه أولا انه محض اشتباه قد نشأ من خلط ابن مضارب بابن مصادف وتوهم ان الأول غير موجود في كتب الرجال فاسد فانه مضافاً الى كونه مذكوراً فيها ومنصوصا بحسنه ، انه قد اتفقت اصول الحديث على نقل

(١) ج ٢ فقه المذاهب الاربعة ص ٢٣٢ .

(٢) قرب الأسناد . عن علي «ع» انه كان لايرى بأساً أن يطرح في المزارع العذرة . ضعيفة لابي البختري وهب بن وهب . راجع ج ٣ ئل باب ٢٨ انه لابأس بطرح العذرة في المزارع من الاطعمة المحرمة .

رواية الجواز عنه ، ولم يحتمل فيها نقلها عن ابن مصادف .

وثانيا ان اختصار الكليني بنقل رواية الجواز فقط دون غيرها يشير الى اعتبارها كما هي كذلك لكون رواتها بين ثقاة وحسان .

جواز بيع الارواث

(قوله : الأقوى جواز بيع الأرواث الطاهرة . أقول) المشهور بين أصحابنا جواز بيع الأرواث الطاهرة ، وفي المستند (١) يجوز الاكتساب بها مطلقا وفاقا للاكثر بل عن السيد الاجماع عليه لطهارتهـــا وعظم الانتفاع بها فيشملها الأصل والعمومات ، وفي الخلاف (٢) سرجين مايؤكل لحمه يجوز بيعه، دليلنا على جواز ذلك انه طاهر عندنا ومن منع منه، فانما منع لنجاسته ويدل على ذلك بيع أهل الأمصار في جميع الأعصار لزروعهم وثمارهم ولم نجد أحداً أكره ذلك ولا خلاف فيه فوجب أن يكون جائزاً ، نعم حكم في النهاية (٣) بحرمة بيع العذرة والأبوال إلا بول الابل خاصة فانه لابأس بشربه والاستشفاء به عند الضرورة وفي المراسم (٤) حكم بحرمة التكسب بالعذرة والبول إلا بول الابل خاصة ، وكذلك ذهبت الشافعية (٥) الى نجاسة فضلة مأكول اللحم بلا تفصيل بين الطيور وغيرها ، مع ذهابهم (٦) الى عدم صحة بيع كل نجس إلا اذا كان مخلوطا بشيء طاهر لايمكن فصله منه .

والظاهر انه لافرق بين العذرة والأرواث في جواز البيع وعدمه من جهة مدرك الحكم إلا نجاسة الاولى وطهارة الثانية ، فان الاخبار الخاصة الواردة في حرمة بيع العذرة لم تتم كما عرفت ، والاخبار العامة المتقدمة إنما تدل على حرمة بيع مايكون منهيا عن أكله فتكون شاملة للارواث والعذرة كلتيهما ، وحيث عرفت انه لايصلح شيء من ذلك لاثبات حرمـــة بيع العذرة فتعرف عدم جريانه في الارواث أيضا ، وأما مافي رواية تحف العقول من قوله «ع» : (أو شيء من وجوه النجس) فلا تدل على مانعية النجاسة عن البيع ، لما عرفت في بيع الابوال أن مقتضى التعليل المذكور فيها هو كون منافع النجس بأجمعها محرمة ، وأما اذا كانت له منفعة محللة فلا تدل الرواية على حرمة بيعه ، إذن فلا وجه لما التزم به شيخنا الانصاري من التفريق بين العذرة والارواث .

وأما دعوى الاجماع على التفريق بينهما فهي دعوى جزافية للاطمينان بأن مدرك المجمعين

(١) ج ٢ ص ٣٣٤ .
(٢) ج ١ ص ٢٢٥ .
(٣) باب المكاسب المحظورة .
(٤) باب المكاسب .
(٥) ج ١ فقه المذاهب ص ١٢ .
(٦) ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٣٢ .

تلك الوجوه المذكورة لمنع بيع العذرة دون الارواث ، وإلا فالاجماع التعبدي الكاشف عن رأي الحجة معلوم العدم ، وقيام السيرة على جواز الانتفاع والمعاوضة لايختص بالارواث بل يعم العذرة أيضا ، كشمول العمومات لها ، وما في الجواهر من الاستدلال على جواز بيع الارواث فقط بخبر ابن مضارب ، وبذيل رواية سماعة ، بعدما حملها عليها فاسد لما عرفت من انه لايصح اطلاق العذرة على الارواث بوجه ، وان الارواث في اللغة (١) لا تطلق إلا على رجيع ذي الحافر .

وقد يتوهم تحريم بيعها لآية تحريم الخبائث بدعوى ان عموم التحريم المستفاد من الجمع المحلى باللام يشمل البيع ايضا .

(وفيه) أولا ما أجاب به المصنف من أن المراد من تحريم الخبائث هو تحريم أكلها ، لامطلق الانتفاعات بها .

وثانيا انه قد تقدم فى بيع الابوال ان الخبيث عبارة عن مطلق مافيه نقص ودنائة ولو كان من قبيل الافعال ويرادف فى الفارسية بلفظ (پليد) فمثل الزنا والافتراء والغيبة والنميمة وغيرها من الافعال المحرمة التي عبر عنها في قوله تعالى (٢) بالفواحش ، من الخبائث أيضا ، إذن فليس المراد من تحريم الخبائث في الآية إلا بيان الكبرى الكلية من تحريم مافيه مفسدة ، وأما تشخيص الصغرى وبيان ان فى هذا مفسدة أو فى ذاك فخارج عن حدود الآية ، وإلا فيلزم التمسك بالعام فى الشبهات المصداقية وهو لايجوز كما نقح فى الاصول ، وان أبيت إلا عن اختصاصها بما يكون الطبع متنفراً عنه ، فندفعه بعدم الملازمة بين تحريم الاكل وحرمة البيع ، كما سبق فى بيع الابوال وغيره ، إلا اذا كان الاكل من المنافع الظاهرة

جواز بيع الدم نجسا كان أم طاهرا

(قوله : يحرم المعاوضة على الدم بلا خلاف . أقول) المشهور بين أصحابنا شهرة عظيمة حرمة بيع الدم النجس كما فى النهاية (٣) والمراسم (٤) والمبسوط (٥) وفى التذكرة (٦)

(١) في ج ١ تاج العروس مادة رأث ص ٦٢٦ الروثة واحدة الروث والارواث وقد رأث الفرس وغيره ، وفي المثل أحشك وتروثني ، قال ابن سيده الروث رجيع ذي الحافر وفي التهذيب يقال لكل ذى حافر قد رأث يروث روثا . وفي المجمع رأث الفرس يروث روثا من باب قال والخارج روث ، ومنه الحديث نهى عن الروث يعني رجيع ذات الحافر .

(٢) سورة الاعراف آية ٣١ : قل إنما حرم ربي الفواحش . (٣) المكاسب المحظورة .

(٤) أول المكاسب . (٥) فى فصل مايصح بيعه وما لايصح (٦) ج ١ ص ٣ من البيع .

يشترط في المعقود عليه الطهارة الاصلية ولو باع نجس العين لم يصح اجماعا .

وعلى هذا المنهج ابن الهمام الحنفي في شرح فتح القدير (١) وعن المالكية (٢) لايصح بيع النجس ، وعن الحنابلة لايصح بيع النجس كالدم ، وعن الشافعية لا يصح بيع كل نجس ، وعن الحنفية لايصح بيع الدم ، وفي أخبارهم (٣) أيضا شهادة على ذلك اذا عرفت ذلك فاعلم ان المصنف قد فصل بين الدم النجس فحكم بحرمة المعاوضة عليه للاجماع والاخبار السابقة أي الروايات العامة ، وبين الدم الطاهر فقد قوى جواز المعاوضة عليه اذا فرضت له منفعة محللة كالصبغ ونحوه ، لكونه من الاعيان التي يجوز الانتفاع بها منفعة محللة .

(وفيه) انه بعد اشتراكهما في حرمة الاكل ، وجواز الانتفاع بهما منفعة محللة كالصبغ والتسميد ونحوهما ، فلاوجه للتفكيك بينهما ، وأما النجاسة فقد عرفت مراراً انهلاموضوعية لها ، فلا تكون فارقة بين الدم الطاهر والنجس ، وأما الاخبار السابقة فمضافا الى ضعف سندهاانها شاملة لهما ، فلوتمت لدلت على حرمة بيعهما معا وإلافلا ، على ان المستفاد من رواية تحف العقول هو تحريم مطلق منافع النجس ، وحينئذ فان وقفنا على ظاهرها فلازمه الافتاء بما لم يفت به أحد ، وان اقتصرنا على خصوص تحريم البيع فلا دليل عليه .

وأما الاجماع فهو لايختص بالمقام ، وإنما هو الذي ادعى قيامه على حرمة مطلق بيع النجس ، ومدركه هي الوجوه المذكورة لحرمة بيعه من الروايات العامة وغيرها ، وإلا فليس هنا إجماع تعبدي ليكشف عن رأي المعصوم ، إذن فلا دليل على حرمة بيع الدم سواء كان نجسا أم طاهراً لا وضعا ولا تكليفا .

وهم وإزالة

وقد استدل على حرمة بيع الدم مطلقا بمرفوعة أبي يحيى الواسطي (٤) فان فيها نهى

---

(١) ج ٥ ص ١٨٦ .

(٢) راجع ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٣١ و ص ٢٣٢ .

(٣) عون بن أبي جحيفة قال ان رسول الله « ص » نهى عن ثمن الدم . راجع ج ٦ سنن البيهقي ص ٦ و ج ٣ صحيح البخاري باب موكل الربا ص ٧٨ .

(٤) الواسطي رفعه، قال مر أمير المؤمنين « ع » بالقصابين فنهاهم عن بيع سبعة أشياء من الشاة نهاهم عن بيع الدم والغدد وآذان الفواد والطحال والنخاع والخصى والقضيب فقال له بعض القصابين يا أمير المؤمنين ما الكبد والطحال إلا سواء فقال له كذبت يالكع ايتوني بتورين من ماء أنبئك بخلاف ما بينهما فأتى بكبد وطحال وتورين من ماء —

علي «ع» عن بيع سبعة منها الدم ، فتدل على ذلك وضعا وتكليفا بعد ملاحظة انجبارها بالشهرة ، بل بعدم الخلاف بين الاصحاب .

(وفيه) أولا انها ضعيفة السند ، وغير منجبرة بعمل المشهور صغرى و كبرى ، والوجه في ذلك هو ماتقدم (١) ولا انها منجبرة بعدم الخلاف وإن ذكره المامقاني «ره» فانه على تقدير عدم كونه حجة فضمها لغير الحجة لايفيد اعتبارها فلا يجوز الاستدلال بها على حرمة بيع الامور المذكورة فيها : نعم اذا قلنا بشمول أدلة التسامح في السنن للمكروهات لابأس من الالتزام بكراهة بيعها .

(وثانيا) ان الظاهر من الدم المذكور في المرفوعة هو الدم النجس الذي تقذفه الذبيحة المسمى بالمسفوح لكثرته ومرسومية أكله في زمن الجاهلية ، دون الطاهر المتخلف فيها الذي يباع بتبع اللحوم كثيراً ، فانه من القلة بمكان لم يكن مورد الرغبة لاهل الجاهلية لينجر ذلك الى أن يمر علي «ع» بالقصابين وينهاهم عن بيعه ، ولعله لذلك لم يذكر الله تعالى في القرآن (٢) إلا الدم المسفوح ، إذن فالرواية لاتشمل الدم الطاهر فلا تدل على حرمة بيعه مطلقا لكونها أخص من المدعى .

ولكن يمكن أن يقال ان تعارف أكل الدم النجس وغلبته في الخارج لا يوجب اختصاص المنع المذكور في الرواية ، بل يعم الدم الطاهر أيضا ، ويدل على ذلك من الرواية ذكر الطحال فيها ، فان الامام عليه السلام بيّن كونه من الدم ، وفي رواية (٣)

— فقال «ع» شقوا الطحال من وسطه وشقوا الكبد من وسطه ثم أمر «ع» فمر سافي الماء جميعا فابيضت الكبد ولم ينقص شيء منه ولم يبيض الطحال وخرج مافيه كله وصار دما كله حتى بقي جلد الطحال وعرقه فقال له هذا خلاف ما بينهما هذا لحم وهذا دم . مرفوعة . راجع ج ٢ كا باب ٧ من الاطعمة ص ١٥٣ ، و ج ٢ التهذيب باب الذبائح ص ٣٠٠ ، و ج ١١ الوافي باب ١٥ من المطاعم ص ٢٠ ، و ج ٣ ئل باب ٣٠ ما يحرم من الذبيحة من الاطعمة المحرمة ، أقول : النخاع مثلثة الخيط الابيض في جوف الفقار ينحدر من الدماغ ويتشعب منه شعب في الجسم كما في القاموس ، والخصى كمدى جمع خصية كمدية ، الغدد كغرف جمع غدة كغرفة لحم أسود يستصحب الشحم ، اللكع بضم اللام وفتح الكاف اللئيم والاحمق ، والتور إناء يشرب فيه ، ومرس الشيء في الماء انقاعه فيه وتليينه باليد .

(١) ص ٦ .

(٢) سورة الانعام آية ١٤٦ أو دماً مسفوحا .

(٣) ابن مرار عنهم «ع» قال : لا يؤكل مما يكون في الابل الى أن قال الطحال —

اخرى لأنه دم إلا أنه مع ذلك لانسلم دلالة المرفوعة على أزيد من حرمة بيعه للاكل فقط تكليفا ، أو وضعا أيضا ، كما نبه على ذلك العلامة الانصاري « ره » وقال فالظاهر إرادة حرمة البيع للاكل ولا شك في تحريمه لما سيجيء من أن قصد المنفعة المحرمة في المبيع موجب لحرمة البيع بل بطلانه ، واما حرمة بيعه لغير الاكل فلا دلالة عليه من الرواية لاوضعا ولا تكليفا ، والشاهد لذلك انه لاريب في جواز بيع الامور المذكورة فيها لغير الاكل كاطعام الحيوان ونحوه .

تذكرة

ربما يتوهم ان بيع الدم لما كان اعانة على الاثم فيكون محرما لذلك ، وفيه مضافا الى ماسيأتي من عدم الدليل على حرمتها ، ان النسبة بينها وبين بيع الدم هو العموم من وجه ، فانه قد يشتريه الانسان لغير الاكل كالصبغ والتسميد ونحوهما ، فلا يلزم منه إعانة على الاثم بوجه ، وعلى تقدير كونه اعانة على الاثم فالنهي إنما تعلق بعنوان خارج عن البيع فلا يدل على الفساد .

تذكرة اخرى

قد استدل العلامة المامقاني على حرمة بيعه بما دل من الكتاب (١) والسنة (٢) على تحريم الدم بضميمة قوله «ع» ان الله اذا حرم شيئا حرم ثمنه .

(وفيه) مضافا الى ماتقدم في النبوي ، ان المراد من تحريم الدم في الكتاب والسنة إنما هو تحريم أكله وقد عرفت مراراً انه لاملازمة بينه وبين حرمة الثمن .

(قوله : الرابعة لااشكال في حرمة بيع المني . أقول) قبل التعرض لبيان جهات المسألة وأحكامها لابد وأن يعلم ان المني إنما يطلق على ماخرج من المخرج واريق كما ذكره بعض

— لانه دم ، مجهولة لاسماعيل بن مرار . راجع المصادر المذكورة عند ذكر رواية الواسطي

(١) سورة البقرة آية ١٦٩ إنما حرم عليكم الميتة والدم . وسورة المائدة آية ٥ حرمت عليكم الميتة والدم .

(٢) راجع ج ١١ الوافي ص ٢٠ ، وج ٣ ئل باب ٣٠ مايحرم من الذبيحة من الاطعمة المحرمة ، و ج ٢ كا ص ١٥٣ ، و ج ٢ التهذيب ص ٣٠٠ .

أهل اللغة (١) في وجه تسميته ، وهذا بخلاف عسيب الفحل فان له معان عديدة ، والذي يناسب منها المقام أربعة ، الطروقة ، وماء الفحل في الأصلاب ، واجرة الضراب ، واعطاء الكراء على الضراب ، فان اريد منه المعنيين الاخيرين فيكون ذلك بنفسه مورداً للنهي في الروايات الناهية عنه ، وان اريد المعنيين الاولين فيكون الذي في الحديث بتقدير المضاف ، فالتقدير في نهي رسول الله « ص » عن عسيب الفحل انه نهى عن بيعه أو عن كرائه ، وقد نص على ذلك كثير من اللغويين (٢) ولكن الغرض في مانحن فيه هو الكسب كما اشير اليه في النبوي الآتي ولعل الوجه في افراد المصنف وبعض آخر عسيب الفحل عن المني هو الفرق المذكور بينهما .

(١) وفي المصباح المني معروف ، وامنى الرجل إمناء أراق منيه . وفي المجمع قوله تعالى من نطفة اذا تمنى قيل أي تدفق في الرحم يقال أمنى الرجل يمني اذا أنزل المني ، ومنى كالى موضع بمكة فقيل سمي به لما يمنى من الدماء أي يراق . وفي ج ١٠ تاج العروس ص ٣٤٨ استمنى طلب خروجه واستدعاه .

(٢) في ج ١ تاج العروس ص ٣٨٠ العسب ضراب الفحل وطرقه ، أو العسب ماؤه أي الفحل فرسا كان أو بعيراً ، أو نسله يقال قطع الله عسبه أي ماؤه ونسله ، والعسب الولد ، والعسب إعطاء الكراء على الضراب ، وهو أيضا اسم للكراء الذي يؤخذ على ضرب الفحل ، والفعل كضرب يقال عسب الفحل الناقة يعسبها عسبا اذا طرقها ، وعسب الفحل يعسبه اذا أكراه ، وهومنهي عنه في الحديث ، أو ان الذي في الحديث بحذف المضاف تقديره نهى عن كراء عسب الفحل ، وإنما نهى عنه للجهالة .

وفي المجمع عسيب الفحل اجرة ضرابه ، ومنه نهى عن عسيب الفحل ، وعسيب الفحل ماؤه فرسا كان أو بعيراً أو غيرهما ، ولم ينه عنه وإنما أراد النهي عن الكراء الذي يؤخذ عليه للجهالة .

وعن الجمهرة نهى عن عسب الفحل أي لا يؤخذ لضرابه كراء . وعن نهاية ابن الأثير نهى عن عسب الفحل عسب الفحل ماؤه ، وعسبه أيضا ضرابه ، وإنما أراد النهي عن الكراء . وعن فائق الزمخشري النبي ص نهى عن عسب الفحل أي عن كراء قرعه ، والعسب القرع ، والفرق بينه وبين الملاقيح ان المراد بها النطفة بعد استقرارها في الرحم ، والعسب الماء قبل استقرارها . وعن المصباح عسب الفحل الناقة عسبا من باب ضرب طرقها ، وعسبت الرجل عسبا أعطيته الكراء على الضراب ، ونهى عن عسب الفحل وهو على حذف مضاف والأصل عن كراء عسب الفحل .

ثم ان تحقيق الكلام فى هذه المسألة يقع فى ثلاث جهات : الاولى فى بيع المني اذا وقع فى خارج الرحم ، والثانية فى بيعه بعــد وقوعه فيه ويسمى بالملاقيح ، والثالثة فى بيع ماء الفحول فى أصلابها ويسمى بعسيب الفحل .

أما الجهة الاولى فحكم المصنف بحرمة بيعه لنجاسته ، وعدم الانتفاع به اذا وقع فى خارج الرحم ، وكذلك يحرم بيعه عند كل من يرى النجاسة مانعة عن البيع ، ومنهم المالكية والحنابلة (١) غير الشافعية فانهم وإن ذهبوا الى مانعية النجاسة عن البيع إلا انهم يرون طهارة المني فى بعض الصور (٢) أما النجاسة فظهر مافى مانعيتها عن البيع من المسائل المتقدمة ، واما عدم الانتفاع به فمانعيته عنه تتوقف على أمرين : الاول إثبات حرمة الانتفاع به اذا وقع فى خارج الرحم ، والثاني اعتبار المالية فى البيع ، فبانتفاء أحدهما يثبت جواز بيعه ، وحيث عرفت وستعرف عدم اعتبار المالية فيــه فيحكم بجواز بيعه فى هذه الصورة ، على انه لو تم ذلك لمنع عن بيعه وضعا فقط كما هو واضح .

واما الجهة الثانية ففي التذكرة (٣) لانعرف خلافا بين العلماء فى فساد بيع الملاقيح للجهالة وعدم القدرة على التسليم .

ولكن التحقيق أن يقال انه ان قلنا بتبعية النماء للحيوان كما هو الحق فبمجرد وقوع المني فى الرحم يصير ملكا لمالك الحيوان بالتبعية لكونه جزء منه ، كما كان قبل ذلك جزء من الفحل وملكا لمالكه بالتبع ، وعلى هذا فلا يجوز بيعه لامن صاحب الانثى ، ولا من غيره ، وان قلنا بعدم الجزئية والتبعية ، بل بكونه كالبذر المغروس فى أرض الغــير ، فالظاهر جواز بيعه مطلقا سواء كان من صاحب الانثى أو من غيره حتى بناء على اعتبار المالية فى العوضين ، لكونه مالا فى هذه الصورة فتجوز المعاوضة عليه ، وأما منع جواز بيعه حينئذ لنجاسته كما فى المتن فمن العجائب كيف فانهــا منتفية قطعا اذا خرج من الباطن الى الباطن ، على انها لو كانت مانعة لمنعت عن بيعه لاجل المنافع التي تتوقف على عدمها لامطلقــا على انك عرفت عدم مانعيتها عن البيع ، وستعرف اعتراف المصنف بذلك فى بيع الميتة فانه قال

(١) ج ٣ فقه المذاهب ص ٢٣١ و ص ٢٣٢ ؛

(٢) الشافعية قالوا بطهارة مني الآدمي حيا وميتاً إن خرج بعد استكمال السن تسع سنين ولو خرج على صورة الدم اذا كان خروجه على هذه الحالة من طريقه المعتاد وإلا فنجس وقيس عليه مني خرج من حي غير آدمي لأنه أصل للحيوان الطاهر إلا مني الكلب راجع ج ١ فقه المذاهب ص ١٣ .

(٣) ج ١ ص ٧ من البيع .

فمجرد النجاسة لاتصلح علة لمنع البيع لولا الاجماع على حرمة بيع الميتة .

واما الجهالة وعدم القدرة على التسليم فلا تكونان مانعتين عن بيع الملاقيح ، لانها لاتختلف قيمتها باختلاف الكم والكيف ، وأن تسليم كل شيء بحسب حاله وهو في المني وقوعه في الرحم فهو حاصل على الفرض ، وبعبارة اخرى ان الجهالة وعدم القدرة على التسليم إنما تمنعان عن البيع لاجل الغرر المنهي عنه في البيع كما يأتي في البيع الغرري ، ففي بيع الملاقيح ليس غرر لامن ناحية الجهالة ولا من ناحية عدم القدرة على التسليم .

ولكن الذي يسهل الخطب ان السيرة القطعية من العقلاء والمتشرعة قائمة على تبعية النتاج للامهات في الحيوانات ، وقد أمضاها الشارع فلا يمكن التخطي عنها ، كما ان الولد للفراش في الانسان بالنص والاجماع القطعيين ، ومن هنا يعاملون مع نتاج الحيوانات معاملة المالك حتى مع العلم بأن اللقاح حصل من فحل شخص آخر ، وإلا فكان اللازم عليهم اما رد النتاج الى صاحب الفحل ان كان معلوما أو المعاملة معه معاملة مجهول المالك ان كان المالك مجهولا وهذاشيء لايتفوه به ذومسكة ، واما دعوى الاجماع التعبدي على البطلان فدعوى جزافية بعد العلم ولا أقل من الاحتمال بكونه مستنداً الى الوجوه المذكورة لبطلان بيع الملاقيح وقياس ذلك بالبذر المغروس في أرض الغير باطل بعد قيام الدليل على الفرق .

وأما الجهة الثالثة فقد وقع الخلاف بين الفقهاء في حرمة بيع عسيب الفحل ، قال في التذكرة بعد كلامه المتقدم في الجهة الثانية يحرم بيع عسيب الفحل وهو نطفته لانه غير متقوم ولا معلوم ولا مقدور عليه ولا نعلم فيه خلافاً . وقال في الخلاف (١) إجارة الفحل للضراب مكروه وليس بمحظور وعقد الاجارة عليه غير فاسد ، ثم ادعى الاجماع على الكراهة . وفي المستند (٢) حكم بكراهة اجرة الضراب وحمل عليها الاخبار الناهية عنها للاجماع وهكذا وقع الخلاف في ذلك بين العامة (٣) .

---

(١) ج ١ ص ٢٢٢ .

(٢) ج ٢ ص ٣٣٠ .

(٣) في ج ١ الخلاف ص ٢٢٢ قال مالك يجوز ولم يكرهه ، وقال أبو حنيفة والشافعي ان الاجارة فاسدة ، والاجرة محظورة .

وفي ج ٣ فقه المذاهب ص ١٦٩ عن الحنفية وأما الاعيان التي لايصح استئجارها باتفاق فمنها نزو الذكور من الحيوانات على اناثها ، فلا يحل لأحد أن يؤجر ثوره ليحبل بقرة غيره ولا يؤجر حماره ليحبل حمارة الغير وهكذا ، لأن إحبال الحيوان غير مقدور عليه فلايصح—

ثم ان تحقيق هذه الجهة يقع في مقامين : الاول من حيث القواعد والثاني بحسب الروايات

أما الاول فقد استدل على بطلان المعاملة على عسيب الفحل بالبيع أو بالاجارة بوجوه

الاول بجهالته . وفيه انه لم يرد نص ولا انعقد اجماع على اعتبار العلم بعوضي المعاملة ليلزم من جهالتها بطلانها بل إنما نعتبر ذلك فيها من جهة الغرر المرتفع بالعلم بالطروقة والاجتماع فان الغرض من المعاملة على عسيب الفحل هو ذلك .

الثاني بعدم القدرة على التسليم بدعوى ان إحبال الحيوان غير مقدور عليه فلا تصح الاجارة عليه لان ذلك ليس في وسعه والموجود في أصلاب الفحول أيضا غير مقدور على تسليمه فلا يصح بيعه . وفيه ان اعتبار ذلك في المعاملة أيضا من جهة الغرر فحيث كان النظر في ذلك الى الطروقة والاجتماع فيرتفع الغرر عنها فان تسليم كل شيء بحسبه كما عرفت في الجهة الثانية

والثالث بعدم كون مافي أصلاب الفحول مالا لكونه ماء مهينا لاقيمة له فيكون العقد عليه باطلا ، وفيه مضافا الى عدم اعتبار المالية في عوضي المعاملة . ان قوامها إنما هو باعتبار العقلاء ورغبتهم ، فلا شبهة في ترتب الغرض المهم على مافي أصلاب الفحول ، على انه لو تم شيء من تلك الوجوه لدل على الحرمة الوضعية دون التكليفية ، وأما توهم مانعية النجاسة عنها هنا لتكون دليلا على الحرمة التكليفية فمما لايصغى اليه ، فانه مع تسليم مانعيتها عن المعاملة فلا دليل على نجاسة مافي الأصلاب .

وأما المقام الثاني فالروايات الواردة هنا على طائفتين : الاولى (١) تدل على حرمة بيع

— تاجيره . وفي ص ١٩٤ عن الحنابلة ومن الاشياء التي لاتصح إجارتها ذكور الحيوانات التي تستأجر لإحبال اناثها ، فلا يحل استئجار ثور ليحبل بقرة ، ولا جملا ليحبل ناقة وهكذا ، لأن المقصود من ذلك إنما هو منيه وهو محرم لاقيمة له فلا يصح الاستئجار عليه .

وفي ج ٢ سبل السلام للصنعاني ص ٣٢٩ وعن ابن عمر قال نهى رسول الله ص عن عسب الفحل وفيه وفيما قبله دليل على تحريم استئجار الفحل للضراب والاجرة حرام ، وذهبت جماعة من السلف الى انه يجوز ذلك إلا انه يستأجره للضراب مدة معلومة أوتكون الضرابات معلومة ، وحملوا النهي على التنزيه وهو خلاف أصله .

وفي ج ١٥ المبسوط لمحمد الشيباني ص ٨٣ والمراد بعسب التيس أخذ المال على الضراب وهو إنزاء الفحول على الاناث وذلك حرام .

وفي ج ١٦ ص ٤١ واذا استأجر فحلا لينزيه لم يجز .

(١) في حديث لن رسول الله ص نهى عن خصال تسعة عن عسيب الدابة يعني كسب الفحل . وعن خاتم الذهب وعن لبوس ثياب القسي وهي ثياب ينسج بالشام . ضعيفة لأبي —

عسيب الدابة وإكرائها على الضراب ، وان ثمن ذلك سحت ، ويدل عليه بعض الروايات من طرق العامة أيضا (١) .

الثانية (٢) تدل على جواز إكراء التيوس ونفي البأس عن اخذ اجورها ، فمقتضى الجمع بينها هو حمل الطائفة الاولى المانعة على الكراهة ، ولا يمنع عن ذلك إطلاق السحت على ثمن عسيب الفحل في رواية الجعفريات ، فانك قد عرفت في بيع العذرة إطلاقه على الكراهة الاصطلاحية في مواضيع شتى

لايقال ان النبوي ورواية الجعفريات بنفسها ظاهرتان في الكراهة المصطلحة لاشتمالها على ماليس بمحرم قطعا ، فانه ذكر المنع في الجعفريات عن بيع جلود السباع وأجر القاري مع أنهما ليسا بمحرمين جزما ، وفي النبوي نهى عن لبس ثياب ينسج بالشام مع عدم ثبوت حرمته ، على أن النبوي كمرسلة الصدوق ودعائم الاسلام والمنقول من طرق العامة ضعيفة السند .

فانه يقال أن ثبوت الترخيص في بعض الامور المذكورة فيها بدليل خارجي لايوجب ثبوته في غيره ، كيف وقد ثبت في الشريعة المقدسة استحباب بعض الأغسال كغسل الجمعة

ـــ الخطاب راشـــد المنقري وابي عروبة . راجع ج ٢ ئل باب ٣٢ تحريم أجر الفاجرة مما يكتسب به ، و ج ٢٣ البحار ص ١٤ ، الصدوق قال نهى رسول الله عن عسيب الفحل وهو أجر الضراب ، مرسلة ، راجع ج ٢ ئل باب ٣٩ كراهة اجرة فحل الضراب مما يكتسب به ، و ج ١٠ الوافي باب ٣١ ص ٣١ والفقيه ص ٢٧١ ، وفي ج ٢ المستدرك ص ٤٢٦ عن الجعفريات عن علي *ع* قال من السحت ثمن اللقاح وعسب الفحل وجلود السباع . موثقة. وفي ج ٢ المستدرك ص ٤٢٧ دعائم الاسلام ان رسول الله ص نهى عن عسب الفحل .

(١) ابن عمر قال نهى النبي ص عن عسب الفحل ، راجع ج ٣ صحيح البخاري باب عسب الفحل من الاجارات ص ١٢٣ ، وفي ج ٢ سبل السلام ص ٣٢٨ عن جابر قال نهانا رسول الله ص عن بيع ضراب الجمل ، وفي ج ١٥ المبسوط للشيباني ص ٨٣ عن أبي نعيم عن بعض أصحاب النبي ص ان رسول الله نهى عن عسب التيس . وفي ج ٦ السنن الكبرى للبيهقي ص ٦ عن أبي هريرة نهى عن عسب الفحل.

(٢) حنان بن سدير قال دخلنا على أبي عبد الله *ع* ومعنا فرقد الحجام فقال له ان لي تيساً أكريه فما تقول في كسبه قال كل من كسبه فانه لك حلال . ضعيفة لسهل بن زياد .

معاوية بن عمار عن أبي عبد الله *ع* في حديث قال قلت له أجر التيوس قال ان كانت العرب لتعاير به ولا بأس . موثقة . راجع ج ٢ ئل باب ٣٩ كراهة اجرة فحل الضراب مما يكتسب به ، وج ١٠ الوافي ص ٣١ ، وج ١ كا ص ٣٦٠ و ج ٢ التهذيب ص ١٠٧ .

والعيدين وغيرهما مع انها ذكرت في جملة من الروايات (١) في عداد الأغسال الواجبة كغسل الجنابة والميت ومس الميت ، نعم لم تثبت من تلك الروايات المانعة إلا وثاقة رواية الجعفريات على ان النهي عن بيع عسيب الفحل في النبوي لايوجب حرمة المعاملة وضعا بل التكسب به حرام تكليفا ، والشاهد على ذلك ان في الرواية نهي عما هو حرام بذاته مثل ثمن الكلب وما هو حرام بالعرض مثل خاتم الذهب فانه ليس بذاته من المحرمات بل لبسه والتختم به حرام ثم لاوجه لحمل الطائفة المانعة على التقية لما عرفت من كون المسألة محل الخلاف بين العامة أيضا

جواز الانتفاع بالميتة وحرمة بيعها

(قوله : يحرم المعاوضة على الميتة . أقول) تحرير هذه المسألة في مقامين وقد خلط المصنف بينهما ، الأول في جواز الانتفاع بالميتة ، والثاني في حرمة بيعها ، وتقديم الأول للبحث عنه أولى من تقديم الثاني وإن عكسه المصنف .

أما المقام الأول فان مقتضى الأصل الأولى هو جواز الانتفاع بالميتة إلا أن المشهور إنما هي حرمة الانتفاع بها ففي النهاية (٢) بيع الميتة والتصرف فيها والتكسب بها حرام ، وفي المراسم (٣) التصرف في الميتة ببيع وغيره حرام ، وفي الجواهر لايجوز الانتفاع بشيء من الميتة مما تحله الحياة فضلا عن التكسب ، وعليه فتاوى أكثر العامة (٤) ؛

ثم ان المهم هنا صرف عنان الكلام الى الروايات الخاصة الواردة في ذلك وهي على طائفتين الاولى تدل على حرمة الانتفاع بالميتة ، والثانية على جواز الانتفاع بها .

أما الطائفة الاولى فهي متظافرة ، منها مكاتبة قاسم الصيقل (٥) فانه سأل الامام «ع»

---

(١) عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله «ع» قال ان الغسل فى أربعة عشر موطنا غسل الميت وغسل الجنب وغسل من غسل الميت وغسل الجمعة والعيدين الخبر . راجع ج ١ ئل باب ١ حصر أنواع الأغسال من أبواب الاغسال المسنونة .

(٢) فى المكاسب المحظورة .

(٣) فى أول المكاسب .

(٤) فى ج ٥ شرح فتح القدير ص ٢٠٣ منع عن بيع جلود الميتة قبل أن تدبغ لأنها غير منتفع بها وتمسك فى ذلك بقوله ص : لاتنتفعوا من الميتة بأهاب .

وفى ج ٢ سبل السلام ص ٣١٧ نسب الى الأكثر انه لاينتفع من الميتة بشيء إلا بجلدها اذا دبغ ثم حكم بحرمة بيعها لتحريمها .

(٥) قال كتبت الى الرضا «ع» اني أعمل أغماد السيوف من جلود الحمر الميتة فيصيب—

عن جواز جعل أغماد السيوف من جلود الحمر الميتة . فكتب «ع» فان كان ماتعمل وحشيا ذكيا فلا بأس ، فان مفهومها يدل على حرمة الانتفاع بجلود غير الذكي ، وفيه مضافاإلى ضعف سندها ، أن مناط المنع فيها عن عمل أغماد السيوف من جلود الحمر الميتة ، ليس إلا من جهة إصابتها الثوب الذي يصلي فيه السائل ، ومن هنا أمره الرضا (ع) بأن يتخذ ثوبا لصلاته ، وأما أصل الانتفاع بها بعمل الاغماد منها فهو مسكوت عنه فيبقى تحت اصالة الاباحة ، بل يمكن أن يقال أن الرواية تدل على جواز الانتفاع بالميتة ، وذلك لأن السؤال فيها إنما وقع عن أمرين : أحدهما عمل الأغماد من جلود الحمر الميتة ، والثاني اصابتها الثوب فجوابه (ع) عن الثاني دون الأول ليس إلا تقريراً لجواز الانتفاع بالميتة ، وإلا فكان سكوته عنه مع كونه في مقام البيان مخلا بالمقصود ، ومن هنا يعلم الوجه في قول أبي جعفر الثاني «ع» (فان كان ماتعمل وحشيا ذكيا فلا بأس) إذن فلا بد من جعلها من جملة مايدل على جواز الانتفاع بها دون العكس .

ومنها رواية الوشا (١) فانه «ع» قد منع فيها عن استصباح الاليات المبانة من الغنم الحي فانه يستلزم اصابتها اليد والثوب وهو حرام .

(وفيه) انه لما لم يكن اصابة اليد والثوب للميتة ، وسائر النجاسات ، بل تلويث تمام البدن بها ، حراما قطعا ، فلا بد إما من أخذ التحريم في قوله ع (وهو حرام) ارشاداً الى النجاسة كما في الحدائق ، أو إلى المانعية عن الصلاة ، أو إلى صورة المعاملة معها معاملة المذكي بل عدم تعرضه ع لحكم الانتفاع بها بالاستصباح المسئول عنه ، وتصديه لبيان نجاستها أو مانعيتها عن الصلاة أدل دليل على جواز الانتفاع بها دون العكس ، سلمنا ذلك ولكن

— ثيابي فاصلي فيها فكتب «ع» إلي اتخذ ثوبا لصلاتك فكتبت الي أبي جعفر الثاني «ع» أنى فكتب «ع» فان كان ماتعمل وحشيا ذكيا فلا بأس . ضعيفة لقاسم ومعلى البصري . راجع ج ١ ئل باب ٤٩ انه لايستعمل من الجلود وباب ٣٤ نجاسة الميتة من أبواب النجاسات وج ١ كا ص ١١٣ وج ٤ الوافي ص ٣٢ .

(١) الحسن الوشا قال سألت أبا الحسن «ع» فقلت جعلت فداك ان أهل الجبل تثقل عندهم إليات الغنم فيقطعونها فقال حرام هي — في الوافي هي ميت — فقلت جعلت فداك فيستصبح بها فقال أما علمت انه يصيب اليد والثوب وهو حرام . ضعيفة لمعلى البصري . المراد بالحرام الأول هو الحرام الاصطلاحي . راجع ج ٣ ئل باب ٣١ ان ماقطع من إليات الغنم من الأطعمة المحرمة ، وج ٢ كا ص ١٥٤ ، وج ٢ التهذيب ص ٣٠١ ، وج ١١ الوافي ص ٢٠ .

لابد من الاقتصار فيها على موردها أعني صورة اصابتها اليد والثوب ، إلا أن يتمسك في غير موردها بعدم القول بالفصل . نعم وفي دلالة الروايات المروية عن الكاهلي (١) وعلي بن المغيرة (٢) والجرجاني (٣) وسماعة (٤) وغيرها (٥) على حرمة الانتفاع بالميتة غنى وكفاية ، وقد ذكر ذلك في أحاديث أهل السنة (٦) أيضا .

(١) سال رجل ابا عبد الله *ع* وكنت عنده يوما عن قطع إليات الغنم الى أن قال *ع* إن في كتاب علي *ع* أن ماقطع منها ميت لاينتفع به . ضعيفة لسهل بن زياد . راجع ج ٣ ئل باب ٣٠ ان ماقطع من الأعضاء من أبواب الذبائح ، والفقيه ص ٣٠٢ ، و ج ٢ يب ص ٣٠١ ، و ج ٢ كا ص ١٥٣ ، و ج ١١ الوافي ص ٢٠ .

(٢) قال قلت لأبي عبد الله *ع* جعلت فداك الميتة ينتفع منها بشيء فقال لا . الخبر . موثقة . راجع ج ١ كا باب ٦٠ اللباس من الصلاة ص ١١١ ، و ج ١ ئل باب ٦١ عدم طهارة جلد الميتة من أبواب النجاسات ، و ج ٣ ئل باب ٣٣ تحريم استعمال جلد الميتة من الأطعمة المحرمة ، و ج ٢ كا ص ١٥٥ ، و ج ١١ الوافي ص ١٩ .

(٣) عن أبي الحسن *ع* قال كتبت اليه أسأله عن جلود الميتة التي يؤكل لحمها ذكياً فكتب *ع* لاينتفع من الميتة باهاب ولا عصب . الخبر . ضعيفة لمختار بن محمد بن المختار ، راجع ج ٣ ئل باب ٣٢ مالا يحرم الانتفاع به من الميتة من الاطعمة المحرمة ، و ج ١١ الوافي ص ١٩ ، و ج ٢ كا ص ١٥٥ ، وفي القاموس الاهاب ككتاب الجلد أو مالم يدبغ ج آهبة ، وفيه أيضا العصب محركة أطناب المفاصل وعصب اللحم كفرح كثر عصبه .

(٤) قال سألته عن جلود السباع أينتفع بها فقال اذا رميت وسميت فانتفع بجلده وأما الميتة فلا . موثقة . راجع ج ٢ التهذيب ص ٣٠٢ ، وج ٣ ئل الباب ٣٣ المتقدم من الاطعمة المحرمة ، وج ١ ئل باب ٤٩ انه لايستعمل من الجلود ، من النجاسات ، وج ١١ الوافي ص ٢٠

(٥) في ج ٣ المستدرك ص ٧٧ عوالي اللئالي صح عنه ص انه قال لاتنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب . مرسلة .

وفي دعائم الاسلام عن علي *ع* قال سمعت رسول الله ص يقول لاينتفع من الميتة باهاب ولا عظم ولا عصب .

(٦) عن رسول الله ص أن لاتنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب .

وفي رواية اخرى ، أن لاتستمتعوا ، راجع ج ١ السنن الكبرى للبيهقي ص ١٤ وص ١٥ وأخرج أيضا أحاديث اخر تدل على جواز الانتفاع بجلود الميتة بعد الدبغ وذلك لذهابهم الى طهارتها به .

وأما الطائفة الثانية فهي أيضا كثيرة مستفيضة منها روايتي الصيقل والوشا المتقدمتين ومنها رواية أبي القاسم الصيقل وولده (١) وقد ظهر وجه الاستدلال بها من رواية الصيقل المتقدمة ، على أن إصرار السائل في هذه الرواية على الجواب بقوله (ونحن محتاجون الى جوابك في هذه المسألة ياسيدنا لضرورتنا اليها) أدل دليل على جواز الانتفاع بالميتة ، فان سكوته «ع» عن حكم المسألة مع إصرار السائل على الجواب تقرير على ذلك بلا ارتياب .

ومنها رواية البزنطي (٢) التي تدل على جواز الاستصباح بما قطع من إليات الغنم .

ومنها (٣) ماعن علي بن الحسين «ع» فانه كان يلبس الفرو المجلوب من العراق وينزعه وقت الصلاة ، ففعله هذا يدل على جواز الانتفاع بالميتة إلا فيما يكون مشروطا بالطهارة ، والوجه في كون ذلك الفرو العراقي من جلود الميتة هو نزعه في الصلاة ، إلا أن يقال ان

(١) قال كتبوا الى الرجل «ع» جعلنا الله فداك انا قوم نعمل السيوف وليست لنا معيشة ولا تجارة غيرها ونحن مضطرون اليها وإنما علاجنا من جلود الميتة من البغال والحمير الأهلية لايجوز في أعمالنا غيرها فيحل لنا عملها وشرائها وبيعها ومسها بأيدينا وثيابنا ونحن نصلي في ثيابنا ونحن محتاجون الى جوابك في هذه المسألة ياسيدنا لضرورتنا اليها فكتب «ع» اجعلوا ثوبا للصلاة . مجهولة لأبي القاسم الصيقل . راجع ج ٢ التهذيب ص ١١٣ ، و ج ١٠ الوافى ص ٤٢ .

(٢) محمد بن ادريس فى آخر السرائر نقلا عن جامع البزنطي صاحب الرضا «ع» قال سألته عن الرجل تكون له الغنم يقطع من إلياتها وهي أحياء أيصلح له أن ينتفع بما قطع قال نعم يذيبها ويسرج بها ولا يأكلها ولا يبيعها . موثقة . راجع ج ٢ ئل باب ٣٣ جواز بيع الزيت مما يكتسب به .

(٣) عن أبي بصير قال سألت أبا عبد الله «ع» عن الصلاة فى الفراء فقال كان علي بن الحسين «ع» رجلا صرداً لاتدفئه فراء الحجاز لأن دباغتها بالقرظ فكان يبعث الى العراق فيؤتى مما قبلهم بالفرو فيلبسه فاذا حضرت الصلاة ألقاه وألقى القميص الذي تحته الذي يليه فكان يسأل عن ذلك فقال ان أهل العراق يستحلون لباس الجلود الميتة ويزعمون ان دباغه ذكاته . ضعيفة لمحمد بن سليمان الديلمي . راجع ج ١ كا باب ٦٠ اللباس من الصلاة ص١١٠ و ج ١ التهذيب ص ١٩٣ ، و ج ١ ئل باب ٦١ عدم طهارة جلد الميتة من أبواب النجاسات و ج ٥ الوافى ص ٦٧ ، وفى القاموس صرد كفرح وجد البرد سريعا ، وفيه أيضا الدفء بالكسر ويحرك نقيض حدة البرد وأدفأه ألبسه الدفاء ، وفيه أيضا القرظ محركة ورق السلم وأديم مقروظ دبغ به .

لبسه سلام الله عليه إنما كان في مورد الأخذ من يد المسلم ومعه يحكم بالتذكية وعدم كون الجلد من الميتة ، إذن فلا مانع من الصلاة فيه فضلا عن لبسه في غيرها ، فلا مناص من حمل فعله عليه السلام على الاحتياط من جهة عدم اقتران صلاته التي هي معراج المؤمن بلبس الميتة الواقعية ، وعليه فلا تبقى للرواية دلالة على جواز الانتفاع بالميتة في نفسها ، إلا أن يقال ان الاحتياط إنما يجري في حق من كان جاهلا بالأحكام الواقعية والموضوعات الخارجية وأما العالمين بالواقعيات بل بحقايق الأشياء ، والامور الكائنة والعوالم الكونية ، فلا يجري الاحتياط في حقهم كالأئمة المعصومين عليهم السلام .

على ان العمل بالاحتياط يقتضي أن لايلبسه فى غير حال الصلاة أيضا . فإن الانتفاع بالميتة لو كان حراما فانما هو حرام واقعي تكليفي فلا يختص بحال الصلاة فقط ، نعم ان مايختص بالصلاة هي الحرمة الوضعية وأنها تبطل اذا وقعت فى الميتة ، إلا أن يتوهم أن عمدة غرضه «ع» من ذلك الاحتياط هو انحفاظ صلاته عن احتمال البطلان ، واما الاحتياط فى غير حال الصلاة فليس بمحط لنظره «ع» ولكنه مما لايمكن التفوه به فى حق الملتزم بالشرع من غير المعصومين فكيف ممن كان معدن العصمة ، إلا أن الذي يسهل الخطب أن الرواية ضعيفة السند فلا تكون قابلة للبحث عن دلالتها على المطلوب وعدمها .

ومنها رواية سماعة (١) فانهـا تدل على جواز الانتفاع بالكيمخت وهو جلد الميتة اذا كان مملوحا .

اذا عرفت هاتين الطائفتين المانعة عن جواز الانتفاع بالميتة والمجوزة له فتعرف وقوع المعارضة بينها ، وبما ان هذه الروايات المجوزة لذلك صريحة فى جواز الانتفاع بها فى غير ما اشترطت فيه التذكية ، فنرفع اليد بها عن ظهور تلك الروايات المانعـة ، فتقيد بغير ذلك وبصورة الانتفاع بها مثل المذكى ، أو نحمل الطائفة المانعة على الكراهة كما هو مقتضى الجمع العرفى بين الدليلين المتنافيين ، ويدل على الوجه الأول من الطائفة المرخصة خبر أبي القاسم الصيقل ، فان فيه قرر الامام «ع» جوازالانتفاع بجلود الميتة فى غير الصلاة حيث أمر السائل باتخاذ الثوب لصلاته ، وأما دعوى اختصاص موارد الطائفة المجوزة بالجلود والاليات فهي دعوى جزافية لعدم القول بالفصل فى أجزاء الميتة قطعا .

(تلويح) قد توهم بعضهم حملها على التقية لتخيل ذهاب العامة الى جواز الانتفاع بها .

---

(١) قال سالته عن جلد الميتة المملوح وهو الكيمخت فرخص فيـه الخبر . موثقة . راجع ج ٣ ئل باب ٣٣ تحريم استعمال جلد الميتة من الأطعمة المحرمة ، و ج ١١ الوافى ص ٢٠ . و ج ٢ التهذيب ص ٣٠٢ .

وفيه انك عرفت في أول المسألة تصريح بعضهم بذهاب أكثرهم الى حرمة الانتفاع بالميتة حتى بجلودها قبل الدبغ ، وقد ورد ذلك في أخبارهم أيضا كما عرفت عند التعرض للطائفة المانعة ، ومن هنا منعوا عن بيع الميتة وجلودها قبل الدبغ وأيضا عللوا (١) حرمة بيع الميتة بانعدام ركن البيع فيه الذي هو مبادلة مال بمال بدعوى أنها لاتعد مالا عند من له دين سماوي فلو كان الانتفاع بها جائزاً عندهم لما تفوهوا بذلك التعليل العليل لدوران مالية الأشياء وجوداً وعدما مدار جواز الانتفاع بها وحرمته .

(تلويح آخر) قال المحقق الايرواني «ره» وأحسن جمع بينها وبين الطائفة المانعة عن الانتفاع حمل المانعة على صورة التلويث .

وفيه أنك قد عرفت عند التكلم في رواية الوشا أن تلويث اليد بل تلويث جميع البدن بالنجاسات ليس من المحرمات ، إذن فلا وجه لحمل الطائفة المانعة على صورة التلويث ، وأما ماتخيله بعضهم من تخصيص المجوزة بالأجزاء التي لاتحلها الحياة كالصوف والقرن والانفحة والناب والحافر وغيرها من كل شيء يفصل من الشاة والدابة فهو ذكي ، وحمل المانعة على غيرها ، فهو تخيل فاسد وذلك لأن صدق الميتة عليها ممنوع جداً ، على أن هذا الجمع مناف لصراحة مايدل على جواز الانتفاع بها كما عرفت .

حرمة بيع الميتة

وأما المقام الثاني فالمشهور بل المجمع عليه بين الخاصة والعامة هي حرمة بيع الميتة وضعاً وتكليفا قال في المستند (٢) حرمة بيعها وشرائها والتكسب بها إجماعي وكذلك في التذكرة (٣) بل في رهن الخلاف (٤) أنها لاتملك ، وقد تقدم في المقام الاول تحريم بيعها ، من النهاية ، والمراسم ، والجواهر ، وشرح فتح القدير ، وسبل السلام ، وفي الفقه على المذاهب (٥) المالكية قالوا : لايصح بيع النجس كعظم الميتة وجلدها ولو دبغ لانه لايطهر بالدبغ . والحنابلة قالوا : لايصح بيع الميتة ولا بيع شيء منها ، وكذلك عند الشافعية ، والحنفية .

والذي استدل أو يمكن الاستدلال به على هذا الرأي وجوه ، الاول قيام الاجماع على ذلك كما سمعته عن بعضهم ، وفيه لو سلمنا قيام الاجماع المحصل في المقام أو حجية المنقول منه فلا نسلم كونه تعبديا محضا وكاشفا عن رأي الحجة «ع» أو عن دليل معتبر ، للاحتمال بل الاطمينان بأن مدرك المجمعين هو الوجوه المذكورة لعدم جواز بيعها وبيع كل نجس

(١) راجع ج ٥ شرح فتح القدير ص ١٨٦ . (٢) ج ٢ ص ٣٣٣ .
(٣) ج ١ ص ٣ من البيع . (٤) ج ١ ص ٢٣٣ . (٥) ج ٢ ص ٢٣١ .

كما عرفت في المسائل المتقدمة .

الثاني دعوى حرمة الانتفاع بها فانها تستلزم سلب المالية عنها المعتبرة في العوضين بالاجماع إذن فتدخل المعاملة عليها تحت عموم النهي عن أكل المال بالباطل ، وفيه انه بعدما أثبتنا في المقام الاول جواز الانتفاع بها ، وعرفت في بيع الابوال وستعرف في أول البيع عدم اعتبار المالية في العوضين ، وكفاية الاغراض الشخصية العقلائية في صدق المالية على تقدير اعتبارها لكون تلك الاغراض موجبة لخروج المعاملة من السفهائية ، مع عدم الدليل على بطلانها ، فلا وجه لهذا التوهم ، وأما عموم آية النهي عن أكل المال بالباطل فغير شامل لشرائط العوضين لكونها ناظرة الى بيان أسباب التجارة كما تقدم في بيع الابوال .

الثالث انه قامت الضرورة من المسلمين على نجاسة ميتة ماله نفس سائلة ، وبيع النجس محظور ، وفيه أنها وإن ذكرت في رواية تحف العقول ، ولكن مضافاً الى ماتقدم فيها من الوهن ، أنها لاتدل إلا على حرمة بيع الميتة النجسة والمدعى أعم من ذلك ، وقد اعترف المصنف هنا بعدم مانعية النجاسة عن البيع على خلاف ماتكرر منه سابقا من جعلها مانعة عنه وقال (فمجرد النجاسة لاتصلح علة لمنع البيع لولا الاجماع على حرمة بيع الميتة) .

الرابع الروايات العامة المتقدمة ، وفيه أنها وإن كانت تدل على حرمة بيعها ، ولكنها لمكان ضعف أسانيدها لاتفي بالمقصود كما عرفت .

الخامس الروايات الخاصة الواردة في المسألة منها رواية البزنطي المذكورة في المقام الاول فان الامام «ع» وان رخص فيها الانتفاع بالميتة ، ولكنه «ع» منع فيها أيضا عن بيعها بقوله (ولا يبيعها) .

ومنها روايات السكوني (١) والصدوق (٢) والجعفريات (٣) فان جميعها تدل على أن ثمن الميتة من السحت فيكون بيعها فاسداً .

---

(١) علي بن ابراهيم عن ابيه عن النوفلي عن السكوني عن أبي عبد الله «ع» قال السحت ثمن الميتة الخبر . ضعيفة للنوفلي . راجع ج ٢ ئل باب ٣٢ تحريم أجر الفاجرة مما يكتسب به وج ٢٣ البحار ص ١٤ ، وج ١ كا باب ٤٢ السحت ص ٣٤٣ ، وج ٢ التهذيب ص ١١٠

(٢) قال «ع» ثمن الميتة سحت . مرسلة . وباسناده عن جعفر بن محمد عن آبائه «ع» في وصية النبي (ص) لعلي «ع» قال ياعلي من السحت ثمن الميتة . قال المحدث النوري في خاتمة ج ٣ المستدرك ص ٥٩٢ رجال سند هذه الوصية مجاهيل لاطريق الى الحكم بصحتها واعتبارها من جهته ، راجع ج ٢ ئل الباب ٣٢ المذكور .

(٣) عن علي «ع» قال من السحت ثمن الميتة الحديث . موثقة . راجع ج ٢ المستدرك

ومنها رواية علي بن جعفر (١) حيث سأل أخاه «ع» عن بيع جلود ميتة الماشية ولبسها و (قال «ع» لا ولو لبسها فلا يصل فيها) فان الظاهر ان المنع فيها راجع الى البيع واللبس، ولكنه «ع» بيّن المانعية عن الصلاة زائداً على المنع في نفسه، وقد ورد النهي عن بيع الميتة في بعض روايات العامة (٢) أيضا .

وفيه ان هذه الروايات وإن كانت ظاهرة في المنع عن بيعها، ولكنها معارضة مع ماهو صريح في الجواز كمكاتبة الصيقل المتقدمة فان فيها قرر الامام أسئلتهم عن جواز بيع الميتة من جلود الحمير والبغال وشرائها ومسها فلولا جوازها لكان تقريره «ع» لتلك الأسئلة وسكوته عن بيان حكمها إغراء بالجهل وتأخيراً للبيان عن وقت الحاجة، وبضميمة عدم القول بالفصل بين مورد المكاتبة وغيره يتم المطلوب، ويؤيد ذلك فعل علي بن الحسين «ع» حيث كان يبعث الى العراق ويجلب الفرو منهم فان الظاهر انه «ع» كان يأخذ ذلك منهم بالشراء، إلا أن يقال ان مقتضى السوق ويد المسلم هي التذكية، وكيف كان فلا بد في رفع المعارضة بينها إما من طرح المانعة لموافقتها مع العامة لاتفاقهم على بطلان بيع الميتة كما عرفت في أول المسألة، وإما من حملها على الكراهة برفع اليد عن ظهورها بما هو صريح في الجواز أوعلى صورة البيع ليعامل معها معاملة المذكى اذا بيعت بغير إعلام، وإن أبيت عن هذه المحامل كلها فلابد من الحكم إما بالتخيير فنختار مايدل على الجواز، واما بالتساقط فيرجع الى العمومات والاطلاقات ويحكم بصحة بيعها .

(لايقال) أن تقرير الامام «ع» أسئلتهم عن الامور المذكورة وإن كان لاينكر إلا أنه لأجل إضطرارهم الى جعل أغماد السيوف من جلود الميتة من الحمير والبغال مع عدم وجود معيشة لهم من غير ذلك العمل كما يصرح بذلك مافي سؤالهم (لايجوز في أعمالنا غيرها) ولا ريب أن الضرورات تبيح المحظورات، إذن فلا دلالة في المكاتبة على جواز بيعها في غير حال الاضطرار .

— ص ٤٢٦ ، ثم الظاهر ان هذه الروايات الاربع كلها روايات واحدة مروية عن علي عليه السلام بطرق متعددة .

(١) قال سألته عن الماشية تكون للرجل فيموت بعضها يصلح له بيع جلودها ودباغها ولبسها قال لا ولو لبسها فلا يصل فيها . مجهولة لعبد الله بن الحسن . راجع ج ٢ ئل الباب ٣٢ المتقدم .

(٢) في ج ٦ سنن البيهقي ص ١٢ و ج ٣ البخاري باب بيع الميتة عن جابر سمع رسول الله يقول عام الفتح وهو بمكة ان الله ورسوله حرم بيع الخمر والميتة . الحديث .

(فانه يقال) لامنشأ لهذا الكلام إلا توهم إرجاع ضمير غيرها في قول السائل (لايجوز في أعمالنا غيرها) الى جلود الميتة ولكنه فاسد ، إذ لاخصوصية لها حتى لايمكن جعل الأغماد من غيرها ، بل مرجع الضمير إنما هي جلود الحمير والبغال سواء كانت من الميتة أم من الذكى ويدل على ذلك قوله «ع» في رواية القاسم الصيقل (فان كان ماتعمل وحشيا ذكيا فلابأس) إذ لو كانت لجلود الحمر الميتة خصوصية في جعل الأغماد منها لكان هذا الجواب لغواً .

نقد ودفع

قد أشكل المصنف على الرواية بوجهين :

الاول أن الجواب لاظهور فيه في الجواز إلا من حيث التقرير الغير الظاهر في الرضا خصوصا في المكاتبات المحتملة للتقية . وفيه أولا أن التقية في المكاتبات وإن كانت كثيرة لكونها معرضا لها من جهة البقاء ، ولكنها في خصوص هذه الرواية غير محتملة لورودها على غير جهة التقية لذهاب أهل السنة بأجمعهم الى بطلان بيع الميتة كما عرفت ، وأعجب من ذلك تشكيكه في كاشفية التقرير عن الرضا وفي كونه من الحجج الشرعية ، مع أنه كسائر الامارات مشمول لأدلة الحجية .

وثانيا ان فعلية التقية إنما هي بفعلية موضوعها ، وأما مجرد الاحتمال فغير قابل لأن يكون موضوعا لها وسببا لرفع اليد عن الأدلة الشرعية ، نعم اذا صارت فعلية وجب رفع اليد عما يخالفها مكاتبة كان أم غيرها .

الثاني ان مورد السؤال عمل السيوف وبيعها وشرائها لاخصوص الغلاف مستقلا ولا في ضمن السيف على أن يكون جزء من الثمن في مقابل عين الجلد فغاية مايدل عليه جواز الانتفاع بجلد الميتة بجعله غمداً للسيف وهو لاينافي عدم جواز معاوضته بالمال ، وقد تبعه بعض وقال لكن مع احتمال كون المبيع هو السيف والغلاف تابع له بنحو الشرط .

وفيه ان هذا من الغرائب ، فان منشأ ذلك حسبان أن الضمائر في قول السائل (فيحل لنا عملها وشرائها وبيعها ومسها بأيدينا) الى السيوف . ولكنه فاسد فانه لاوجه لأن يشتري السياف سيوفا من غيره ، كما لاوجه لسؤاله عن مسها وإصراره بالجواب عن كلما سأله ، بل هذه الضمائر إنما ترجع الى جلود الحمر والبغال ميتة كانت أم غيرها ، كما يظهر ذلك لمن يلاحظ الرواية ، مع أن من المستبعد جداً بل من المستحيل عادة أن يجدوا جلود الميتة من الحمير والبغال بمقدار يكون وافيا بشغلهم بلا شرائها من الغير ، على أن مقتضى ذلك هي حرمة بيع الغلاف مستقلا مع انه فاسد إذ ربما تكون قيمة الغلاف أكثر من السيف فكيف يحكم بالتبعية

دائماً ، نعم تبعية مثل الجل والمسامير للفرس والجدران في بيع الفرس والدار من الوضوح بمكان

وربما ترمي الرواية بالتقية لذهاب العامة الى جواز بيع جلود الميتة بعد الدبغ لطهارتها به (١) وأما قبل الدبغ فلا تصلح للاغماد ، وفيه أولا ان أمره «ع» بأن يجعلوا ثوبا لصلاتهم على خلاف التقية ، وثانيا لو كانت الرواية موردا للتقية لكان الأليق أن يجاب بحرمة البيع والشراء ويدفع محذور التقية عند الابتلاء بها بارادة حرمة بيعها قبل الدبغ ، فان فيه بيان الحكم الواقعي مع ملاحظة التقية ، وثالثا لان الرواية خالية عن كون البيع أو الشراء بعد الدبغ لتحمل عليها ، ومجرد عدم صلاحية الجلود للغلاف قبل الدبغ لايوجب تقييدها لامكان دبغها عند جعلها غمداً ، إذن فالرواية أيضا على خلاف التقية ، وأما توهم أن الأخبار المانعة تشتمل على كلمة السحت التي تأبى عن حملها على الكراهة فهو توهم فاسد لما مر في بيع العذرة من أن إطلاق السحت على المكروه في الروايات واللغة كثير جداً .

هذا كله مع قصر النظر على المكاتبة ، ولكنها ضعيفة السند فلا تقاوم الروايات المانعة لان فيها رواية الجعفريات وهي موثقة ، إذن فلا مناص من الحكم بحرمة بيع الميتة وأجزائها التي تحلها الحياة ، إلا أن يتمسك في تجويز بيعها بحسنة الحلبي وصحيحته الواردتين في بيع الميتة المختلطة بالمذكى ممن يستحلها ، فانها بعد إلغاء خصوصيتي الاختلاط والمستحل تدلان على جواز بيعها مطلقا ، إلا أن الجزم بذلك مشكل جداً فلا مناص من اختصاص جواز البيع بالمستحل كما سيأتي .

حكم بيع المذكى المختلط بالميتة

(قوله : انه كما لايجوز بيع الميتة منفردة كذلك لايجوز بيعها منضمة الى المذكى . أقول) تارة تمتاز الميتة من المذكى واخرى لاتمتاز ، أما الصورة الاولى فلا اشكال فى جواز البيع وصحته بالنسبة الى غير الميتة ، سواء كانت ممتازة عند المتبايعين أم عند المشتري فقط لعدم ترتب الاثر على علم البايع وجهله ، وأما بالنسبة الى الميتة فيجري فيها جميع ماتقدم فى بيعها منفردة لان انضمام الميتة الى المذكى لايغير حكمها ، نعم بناء على حرمة بيعها يكون المقام من مصاديق بيع مايجوز وما لايجوز فيسقط الثمن بالنسبة اليها ويحكم بالصحة فيما يجوز وبالفساد

(١) فى ج ١ سنن البيهقي ص ١٧ ابن عباس عن النبي «ص» فى جلد الميتة قال ان دباغه قد ذهب بخبثه أو رجسه أو نجسه ، وفي رواية اخرى دباغها طهورها ، وفى ص ١٦ فى أحاديث كثيرة فدبغوه فانتفعوا به . أي بجلد الميتة .

فيما لايجوز ، ولا خيار للمشتري بالنسبة الى ما يجوز لأجل تبعض الصفقة لعلمه بالحال كما هو المفروض .

وأما الصورة الثانية فهي محل الكلام ومورد النقض والابرام ، وتحقيقها في مقامين : الأول من حيث القواعـد العامة . والثاني من حيث الروايات الخاصة الواردة في خصوص ذلك .

أما المقام الاول فان كان المدرك في حرمة بيع الميتة منفردة هي النصوص والاجماعات فلا شبهة في أنها لاتشملان صورة الاختلاط لانه لايصدق بيع الميتة على ذلك مع قصد المذكى حتى مع تسليمها الى المشتري لكونه مقدمة لاقباض المبيع ، وعلى هذا فلا وجه لما ذهب اليه المصنف من المنع على الاطلاق بناء على وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين ، نعم لايجوز أن ينتفع بها فيما كان مشروطا بالطهارة والتذكية وإن كان المدرك في المنع هي حرمـة الانتفاع بالميتة لكونها في نظر الشارع مسلوب المالية نظير الخمر والخنزير وقلنا بتنجيز العلم الاجمالي ، فغاية مايترتب عليه هو عدم جواز بيعها من شخص واحد للعلم الاجمالي بوجود مالا يجوز الانتفاع به فيها فان العلم الاجمالي يوجب وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين ، إذن فيجري هنا ماجرى في الميتة المعلومة تفصيلا من الاحكام التكليفية والوضعية ، وأمـا بيعها من شخصين فلا بأس فيه لان حرمة الانتفاع لم تثبت إلا على الميتة المعلومة اما اجمالا أو تفصيلا على سبيل منع الخلو واذا انتفى أحد العلمين انتفت حرمة الانتفاع أيضا فلم يبق في البين إلا الاحتمال فيندفع بالاصل ، فان هذا نظير انعدام أحد المشتبهين أو خروجه عن محل الابتلاء الموجب لسقوط العلم الاجمالي عن التأثير .

(قوله : فأكل المال بازائه أكل المال بالباطل . أقول) قد عرفت مافيه في بيع الابوال

(قوله : وجوز بعضهم البيع بقصد بيع المذكى . أقول) قد عرفت أن هذا هو الصحيح بناء على أن المانع عن بيع الميتة هو الاجماع أو النص ، فيبيعها بقصد المذكى ثم يسلمها الى المشتري فينتفع بها في غير مايشترط فيه التذكية ، نعم لو كان المانع هي حرمة الانتفاع فيجري فيه ماذكرناه .

(قوله : وجواز ارتكاب أحدهما . أقول) لادخل للقول بجواز ارتكاب أحدهما في جواز البيع بقصد المذكى ، فانه بناء على هذا المنهج يجوز بيع أحدهما معينا أيضا لو كان المانع عن البيع عدم جواز انتفاع المشتري إذ المفروض حينئذ جواز انتفاع كل شخص بما يشتريه ، نعم بنـاء على كون المانع من بيع الميتة هو النص أو الاجماع لايصح البيع إلا بقصد المذكى كما عرفت .

(قوله : لكن لاينبغي القول به في المقام . أقول) قدمنع المصنف عن جواز بيع أحد المختلطين حتى مع القول بأنه يجوز إرتكاب أحد المشتبهين وعدم تنجيز العلم الاجمالي ، وذلك لاصالة عدم التذكية الجارية في اللحوم ، فانها أصل موضوعي حاكم على سائر الاصول من اصالتي الحل والطهارة ، وفيه ان اصالة عدم التذكية لاتثبت الميتة التي هي أمر وجودي إلاعلى القول بالاصول المثبتة ، لايقال ان الميتة عبارة عما لم تلحقه الذكاة كما في القاموس ، إذن فلاشبهة في ثبوتها بالأصل بلا أن يلزم منه المحذور المذكور ، فانه يقال ان الأصل المذكور وإن كان متكفلا لاثبات ذلك العنوان إلا أنه أمر يغاير الميتة ويلازمها وليس متحداً معها ، لأنها في عرف الشرع واللغة (١) إما عبارة عما مات حتف أنفه ، وإما عبارة عما فارقته الروح بغير ذكاة شرعية وعلى هيئة غير مشروعة إما في الفاعل أو في المفعول ، فلا يثبت شيء منهاباصالة عدم التذكية إلا على القول بحجية الأصل المثبت فالمحذور في محله ، وأما مافي القاموس فأمر لم تثبت صحته ، وكذلك ماعن أبي عمرو من أنها مالم تدرك تذكيته .

وأما المقام الثاني فالروايات الواردة هنا على طائفتين أما الطائفة الاولى (٢) فتدل على حرمة بيع المذكى المختلط بالميتة ، وحرمة الانتفاع بها ، بل يرمى بها الى الكلاب . وفيه أولا ان الرمي بها الى الكلاب كناية عن حرمة الانتفاع بها على نحو الانتفاع بالمذكى ، كما حملنا على ذلك قوله «ع» في رواية الوشا المتقدمة (أما علمت أنه يصيب اليد والثوب وهو حرام) وإلا فلا مناص من الالتزام بالوجوب النفسي للرمي ، وهو بديهي البطلان ، إذ عمدة مايكون محط النظر ومورد الرغبة من الميتة هو جلدها وليس هذا مما تأكله الكلاب ، وهذا نظير ماسيأتي في بيع الدراهم المغشوشة من أمره «ع» بكسر درهم من طبقتين طبقة من نحاس وطبقة من فضة فان المراد بذلك ليس إلا إعدام الهيئة الدرهمية لئلا يعامل عليها معاملة الدراهم الرائجة وإلا فكسر الدرهم المغشوش ليس من الواجبات النفسية كالصوم والصلاة ، ومن هذاالقبيل

---

(١) في ج ١ تاج العروس ص ٥٨٧ عن ابي عمرو والميتة مالم تدرك تذكيته ، وقال النوي في تهذيب الاسماء واللغات قال أهل اللغة والفقهاء الميتة مافارقته الروح بغير ذكاة ، وفي المصباح المراد بالميتة في عرف الشرع ما مات حتف أنفه أو قتل على هيئة غير مشروعة إما في الفاعل أو في المفعول .

وفي مفردات الراغب والميتة من الحيوان ما زال روحه بغير تذكية .

(٢) الجعفريات عن علي «ع» انه سئل عن شاة مسلوخة واخرى مذبوحة عن عمى على الراعي أو على صاحبها فلا يدري الذكية من الميتة قال يرمى بها جميعا الى الكلاب . موثقة . راجع ج ٢ المستدرك ص ٤٢٧ .

أيضاأمره «ع» باراقة الانائين المشتبهين ، وباراقة المرق المتنجس كماسيأتي في الانتفاع بالمتنجس
وثانيا ان حرمة الانتفاع بها بحسب أنفسها لاينافي جواز بيعها ممن هو في حكم الكلب أوأضل سبيلا ، ويؤيده ماورد في بعض الروايات (١) من إطعام المرق المتنجس أهل الذمة أو الكلاب فانه «ع» قد جعل سبيلها واحداً ، وأما غير الذمي فهو مثله بل أولى .
وثالثا لو أغمضنا عن جميع ماذكرناه فغاية مايستفاد من الرواية ليس إلا حرمة الانتفاع بكلا المختلطين لوجود الميتة فيها فتكون مما تدل على حرمة الانتفاع بها وقد تقدم الكلام في ذلك
وأما الطائفة الثانية (٢) فهي تدل على جواز بيع المذكى المختلط بالميتة ممن يستحلها ، وبها نرفع اليد عن ظاهر رواية الجعفريات لو سلم لها ظهور في حرمة البيع على الاطلاق ، بل يمكن أن يقال ان تخصيص الحكم بالمستحل ليس إلا لعدم رغبة غيره اليها فيكونان مسلوبي المالية خصوصا اذا لم يكن المراد بالمستحل إلا مستحل الأكل فقط كما هو الظاهر دون مستحل البيع وان كان يحرم أكله ، واما اذا وجد من يرغب اليها وينتفع بها في غير مااعتبرت فيه التذكية والطهارة كمن يشتريها لينتفع بها في مثل التسميد أوسد الساقية ، أويصرفها في أكل السباع والطيور ، أو كان المشتري ممن لايبالي بأكل الميتة كفساق المسلمين ، فيجوز بيعها من غير المستحل أيضا ، إلا أن الجزم بذلك مشكل جداً فلا مناص من تخصيص جواز البيع بالمستحل ، نعم لايبعد القول بجواز بيع الميتة منفردة ومع التميز من المستحل أيضا ، ضرورة أن الاختلاط والاشتباه لادخل له في الجواز ، وعليه فيخصص بهاتين الروايتين مادل على حرمة بيع الميتة على الاطلاق .

---

(١) زكريا بن آدم قال سالت ابا الحسن «ع» عن قطرة خمر أو نبيذ مسكر قطرت في قدر فيه لحم كثير ومرق كثير قال يهراق المرق أو يطعمه أهل الذمة أو الكلاب الحديث مهملة للحسن المبارك . راجع ج ١ ئل باب ٣٨ نجاسة الخمر من النجاسات ، و ج ٢ التهذيب ص ٣١٢ ، و ج ١١ الوافي ص ٩٢ .

(٢) الحلبي قال سمعت أبا عبد الله «ع» يقول اذا اختلط الذكي والميتة باعه ممن يستحل الميتة ويأكل ثمنه . موثقة . وعنه عن أبي عبد الله «ع» انه سئل عن رجل كانت له غنم وبقر وكان يدرك الذكي منها فيعزله ويعزل الميتة ثم ان الميتة والذكي اختلطا كيف يصنع قال يبيعه ممن يستحل الميتة ويأكل ثمنه فانه لابأس به . حسنة لابراهيم بن هاشم . راجع ج ٢ ئل باب ٣٤ حكم بيع المذكى المختلط بالميت مما يكتسب به ، و ج ١١ الوافي ص ١٧ ، و ج ٢ كا باب ١٢ من الأطعمة ص ١٥٥ ، و ج ٢ التهذيب الذبائح ص ٢٩٤ .

(قوله : وعن العلامة «١» حمل الخبرين على جواز استنقاذ مال المستحل للميتة بذلك برضاه . أقول) يرد عليه أولا ان النسبة بين الكافر المستحل وبين مايجوز استنقاذ ماله عموم من وجه ، فانه قد يكون المستحل ممن لايجوز استنقاذ ماله إلا بالأسباب الشرعية كالذمي ، وقد يكون غير المستحل ممن يجوز استنقاذ ماله .

وثانيا انه لم يكن فى مكان صدور تلك الأخبار وزمانه كافر حربي يجوز استنقاذ ماله فانها إنما صدرت من الصادق «ع» فى الكوفة فكانت هي ونواحيها فى ذلك الوقت خالية عن الحربيين لدخول غير المسلمين فيها بأجمعهم تحت الذمة والأمان .

(قوله : ويمكن حملها على صورة قصد البايع المسلم أجزائها التي لا تحلها الحياة . أقول) الظاهر أن هذا الرأي إنما نشأ من عدم ملاحظة الروايتين ، فانه مضافا الى إطلاقها وعدم وجود مايصلح لتقييدها ، ان الحسنة إنما اشتملت على اختلاط المذكى بالميتة من الغنم والبقر فبديهي انه ليس فى البقر من الأجزاء التي لا تحلها الحياة شيء يمكن الانتفاع به حتى يتوهم حمل الروايتين على ذلك .

(قوله : والرواية شاذة . أقول) لايضر شذوذها بحجيتها بعد فرض صحتها والاجماع المحصل على حرمة التصرف فى الميتة غير ثابت ، والمنقول منه مع تصريح جماعة من الفقهاء بالجواز غير حجة ، وأما دعوى معارضتها بما دل على المنع فقد عرفت الحال فيها .

(قوله : يرجع الى عموم مادل على المنع عن الانتفاع بالميتة . أقول) قد تقدم حمل الروايات المانعة على صورة الانتفاع بها كالمذكى بقرينة الروايات المجوزة أوعلى الكراهة .

ازاحة وهم

ربما يتخيل الغافل انه بناء على تكليف الكفار بالفروع كتكليفهم بالاصول كما هو الحق والمشهور يكون بيع المذكى المختلط بالميتة اعانة على الاثم فهي محرمة ، وفيه مضافا الى منع كون المقام من صغريات الاعانة على الاثم ، ومنع قيام الدليل على حرمتها لو كان منها وإنما هو كبيع العنب والتمر وعصيرهما ممن يعلم انه يجعلها خمراً الذي لا شبهة فى جوازه كما سيأتي انه لاريب فى جواز مثل هذا النحو من الاعانة على الاثم ، وإلا فلم يجز سقي الكافر أيضا لتنجس الماء بمجرد مباشرته إياه ببشرته فيحرم عليه شربه فيكون سقيه إعانة عليه ، مع أنه لم يقل أحد بحرمته من جهة الاعانة على الاثم ، كيف وقد ورد (٢) جواز إبراد الكبد

(١) فى ج ٤ المختلف ص ١٣١ .

(٢) ضريس عن أبي جعفر «ع» قال ان الله يحب إبراد الكبد الحرى . ومن —

الحرى ، وجواز تصدق غير النسك والزكاة على أهل الذمة ، وجواز سقي النصراني ، وأيضا مقتضى ذلك التوهم تحريم بيع المأكولات والمشروبات من الكفار ، ولا يلزم من تكليف الكفار بالاجتناب عن المأكولات والمشروبات لتنجسها بالمباشرة تكليف بما لايطاق فان الامتناع بالاختيار لاينافي الاختيار . خلاف بداهة عن أول الشهيدين فى الدروس احتمال الرجوع فى المقام الى ماورد (١) فى اللحم الغير المعلوم كونه ذكيا أو ميتا ، من أنه يطرح على النار فكلما انقبض فهو ذكي وكلما انبسط فهو ميت .

وفيه مضافا الى ضعف السند فيه ، ان ذلك على خلاف البداهة من الوجدان ، فان من المقطوع انه لاتأثير لانقباض اللحم ولا لانبساطه اذا طرح على النار فى وقوع الذكاة عليه وعدم وقوعها ، إذن فرد علمه الى أهله طريق الاحتياط وسبيل النجاة ، وان ادعى الشهيد (ره) قيام الشهرة القريبة من الاجماع على العمل به فى مورده .

جواز بيع ميتة ماليس له دم سائل

(قوله : الثاني ان الميتة من غير ذي النفس السائلة يجوز المعاوضة عليها . أقول) المشهور بين الأصحاب شهرة عظيمة بل الاجماع على جواز المعاوضة على ميتة غير ذي النفس السائلة

ـــ سق كبدا حرى من بهيمة او غيرها أظله الله يوم لاظل إلا ظله . موثقة . فى القاموس مادة حر الحران العطشان والانثى الحرى مثل عطشى ، مسمع عن أبي عبد الله «ع» أفضل الصدقة إبراد كبد حرى . ضعيفة لعبد الله . وفى رواية اخرى أمر «ع» بسقي نصراني من قبيلة الفراسين عند ضعفه من العطش . راجع ج ١ كا باب ٤١ سق الماء من الزكاة ص١٧٨ اسحاق بن عمار عن جعفر عن أبيه ان عليا «ع» كان يقول ولا تصدقوا بشيء من نسككم إلا على المسلمين وتصدقوا بما سواه غير الزكاة على أهل الذمة . موثقة . راجع ج ٢ ئل باب ٢٠ استحباب الصدقة من أبواب الصدقات .

(١) اسماعيل بن عمر عن شعيب عن أبي عبد الله (ع) فى رجل دخل قرية فأصاب بها لحما لم يدر أذكي هو أم ميت قال يطرحه على النار فكلما انقبض فهو ذكي وكلما انبسط فهو ميت . ضعيفة لاسماعيل . راجع ج ١١ الوافى باب ١١ من المطاعم ص ١٧ ، و ج ٢ كا باب ١٣ من الأطعمة ص ١٥٥ ، و ج ٢ التهذيب الذبائح ص ٢٩٤ ، و ج ٣ ئل باب ٣٦ ان اللحم اذا لم يعلم كونه ميتة من الأطعمة المحرمة ، وفى هذا الباب من ئل محمد بن علي بن الحسين قال قال الصادق (ع) واذا وجدت لحما ولم تعلم أذكي هو أم ميتة فألق قطعة منه على النار فان انقبض فهو ذكي وإن استرخي على النار فهو ميتة . مرسلة ،

وقد ذهب الى ذلك أكثر العامة وان كان قد يظهر من بعضهم الآخر خلافه(١) وما ذهب اليه المشهور هو الوجيه ، فان المقتضى لجواز بيعها أعني الانتفاع بها بالمنافع المحللة موجود خصوصا في بعض أقسامها كالسمك فان دهنه من المنافع المهمة المقصودة للعقلاء ، والمانع عنه مفقود لعدم مايصلح للمانعية عن المعاوضة على الميتة الطاهرة وضعا وتكليفا ، إذن فلا مانع من التمسك بالعمومات لاثبات صحتها ، بل يمكن التمسك بها حتى مع الشك في وجود المنافع فيها لما عرفته مراراً وستعرفه من عدم اعتبار المالية في المعاوضات ، وتوهم ان بيعها ممن يعلم البايع انه يأكلها إعانة على الأثم فيكون حراما ، توهم فاسد فانها كبيع التمر والعنب والعصير ممن يجعلها خمراً وسيأتي جوازه وورود الاخبار عليه وان صدق عليه عنوان الاعانة على الأثم ، وأما الروايات الخاصة التي تدل على حرمة بيع الميتة فلا ريب في ظهورها بل صراحة بعضها في الميتة النجسة ، وأما الروايات العامة المتقدمة فمضافا الى ماتقدم فيها ، أن الشهرة بل الاجماع على خلافها هنا ، فلا يكون ضعفها منجبرا بعمل الأصحاب .

حرمة التكسب بالكلب الهراش

(قوله : يحرم التكسب بالكلب الهراش والخنزير البريين إجماعا . أقول) وجه التقييد بالبريين هو أن المشهور والمختار عنده طهارة البحريين منها ، واستدل على ذلك في كتاب الطهارة في مسألة نجاسة الكلب بصحيحة ابن الحجاج (٢) بل الظاهر أنها من أقسام السمك الغير المأكول فيكونان خارجين عما نحن فيه تخصصا ، ثم ان تحرير البحث هنا يقع في جهتين : الجهة الاولى في بيع الكلب الهراش (٣) الظاهر بل المجمع عليه بين أصحابنا حرمة

(١) في ج ١ فقه المذاهب ص ١٠ الشافعية قالوا بنجاسة ميتة مالا نفس له سائلة إلا ميتة الجراد ، وفي ج ٢ ص ٢٣٢ ان كل نجس لايصح بيعه ، فلا يصح بيعها عندهم ، وأما غير الشافعية ففي ج ١ ص ١٠ ذهبوا الى طهارة ميتة الحيوان الذي ليس له دم سائل يسيل عند جرحه ، وقيدوا في ج ٢ ص ٢٣١ الميتة التي لايصح بيعها بالنجاسة فيصح بيعها عندهم

(٢) قال سأل أبا عبد الله ع رجل وأنا عنده عن جلود الخز فقال ليس بها بأس فقال الرجل جعلت فداك انها في بلادي وإنما هي كلاب تخرج من الماء فقال أبو عبد الله «ع» اذا خرجت من الماء تعيش خارجة من الماء فقال الرجل لا قال لابأس . موثقة . راجع ج ٢ كا باب ١١ لبس الخز من التجمل ص ٢٠٥ ، و ج ١١ الوافي باب ١٧٦ الملابس ص ٩٨ ، و ج ١ ئل باب ١٠ جواز لبس جلد الخز من لباس المصلي .

(٣) في القاموس هرش كفرح ساء خلقه والتهريش التحريش بين الكلاب والافساد بين الناس

بيعه و كون ثمنه سحتاً ، قال في التذكرة (١) الكلب ان كان عقوراً حرم بيعه عند علمائنا ، بل عند أكثر العامة (٢) لايصح بيع الكلب مطلقا ولو كان كلب صيد .

وتدل على حرمة بيعه الروايات المتظافرة (٣) إلا أن أكثرها ضعيفة السند ، وجملة منها وإن كانت مطلقة تشمل جميع أقسام الكلاب ولكنها مقيدة بالأخبار الآتية في جواز بيع كلب الصيد التي هي صريحة في جواز بيع الصيود منها ، وعلى هذا المنوال روايات العامة (٤) على كثرتها ، وعليه فدعوى الاجماع التعبدي على حرمة بيعه في غير محله ، لأنه إن كان المراد بالحرمة هي الحرمة الوضعية فهي وإن كانت مسلمة ولكن المدرك لها ليس إلا تلك الأخبار المتكثرة فيحكم بفساد بيعها لأجلها لا للاجماع التعبدي وان كان المراد بها هي الحرمة التكليفية ، ففيه ان الظاهر هو انحصار معقد الاجماع بالحرمة الوضعية ، بل يكفينا الشك في

(١) ج ١ ص ٣ من البيع .

(٢) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٣١ عن المالكية لايصح بيع الكلب مع كونه طاهراً سواء كان كلب صيد أو حراسة أو غيرها ، وعن الحنابلة لايصح بيعه مطلقا ، وكذلك عن الشافعية ، واما عن الحنفية ويصح بيع كلب الصيد والحراسة ، وفي ص ٤ عن بعض المالكية يكره أكل الكلب .

(٣) كا و يب . السكوني عن أبي عبد الله «ع» قال السحت ثمن الميتة وثمن الكلب . ضعيفة للنوفلي كا و يب . الحسن الوشا عن الرضا «ع» في حديث قال وثمن الكلب سحت ضعيفة لسهل بن زياد .

يب . جراح المدايني قال قال أبو عبد الله «ع» ونهى عن ثمن الكلب . ضعيفة لقاسم بن سليمان . وفي وصية النبي «ص» لعلي «ع» من السحت ثمن الكلب . مجهولة . الجعفريات . عن علي «ع» من السحت ثمن الكلب . موثقة .

دعائم الاسلام عن رسول الله «ص» انه نهى عن ثمن الكلب العقور . مرسلة . الى غير ذلك من الروايات المذكورة في الأبواب المتفرقة من الكتب العديدة ، راجع ج ١ كا باب ٣٧ كسب المغنية ص ٣٦١ وباب ٤٢ السحت ص ٣٦٣ ، و ج ٢ التهذيب المكاسب ص ١٠٧ و ص ١١٠ وباب الغرر والمجازفة ص ١٥٥ ، و ج ١٠ الوافي باب ٤٣ ص ٤٢ ، و ج ٢ ئل باب ٣٢ تحريم أجر الفاجرة وباب ٤٢ تحريم بيع الكلاب مما يكتسب به ، و ج ٢ المستدرك ص ٤٣٠ .

(٤) وفي ج ٣ البخاري آخر البيوع ص ١١٠ ان رسول الله (ص) نهى عن ثمن الكلب وفي ج ٦ سنن البيهقي ص ٦ عن أبي هريرة نهى عن ثمن الكلب إلا كلب صيد .

ذلك لكونه دليلا لبياً لا يؤخذ منه إلا المقدار المتيقن .

حرمة التكسب بالخنزير

والجهة الثانية في بيع الخنزير المشهور بل المجمع عليه بين الخاصة والعامة (١) هو عدم جواز بيعه ، قال في التذكرة (٢) ولو باع نجس العين كالخنزير لم يصح إجماعا . ثم ان الروايات الواردة في هذه المسألة على طائفتين : الاولى مادل على حرمة بيعه وضعا وتكليفا ، منها قوله «ع» في رواية قرب الاسناد (٣) في نصرانيين باع أحدهما الخنزير الى أجل ثم أسلما (إنما له الثمن فلا بأس أن يأخذه) فان مفهومه أن غير أخذ الثمن لايجوز له بعد الاسلام ، وعليه فيستفاد من الرواية أمران : الاول حرمة بيع الخنزير بعد الاسلام وإلا لكان الحصر فيها لغواً ، والثاني صحة المعاملة عليه قبل الاسلام وإلا لكان أخذ ثمنه بعد الاسلام حراما وأكلا للمال بالباطل .

ومنها روايتي الجعفريات ودعائم الاسلام (٤) حيث جعل الامام «ع» ثمن الخنزير فيهما من السحت . ومنها جملة من الروايات (٥) الدالة على حرمة بيعه بل في بعضها نهى عن إمساكه .

---

(١) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٣١ حكى عن المذاهب الأربعة إجماعهم على بطلان بيع الخنزير . وفى ج ٥ شرح فتح القدير ص ١٨٦ بيع الخنزير فاسد .

(٢) ج ١ ص ٣ من البيع .

(٣) علي بن جعفر عن اخيه قال سألته عن رجلين نصرانيين باع أحدهما خمراً أو خنزيراً الى أجل فأسلما قبل أن يقبضا الثمن هل يحل له ثمنه بعد الاسلام قال إنما له الثمن فلا بأس أن يأخذه . مجهولة لعبد الله بن الحسن . ورواه علي بن جعفر في كتابه إذن فهي موثقة . راجع ج ٢ ئل باب ٩٠ أن الذمي باع خمراً فأسلم مما يكتسب به ، و ج ٢٣ البحار ص ٢٠ .

(٤) راجع ج ٢ المستدرك باب ٥ مما يكتسب به ص ٤٢٦ .

(٥) معاوية بن سعيد عن الرضا «ع» قال سألته عن نصراني أسلم وعنده خمر وخنازير وعليه دين هل يبيع خمره وخنازيره فيقضي دينه فقال لا . ضعيفة لمعاوية . ومثلها رواية أبي عمير عن الرضا «ع» إلا أنها مرسلة .

اسماعيل بن مرار عن يونس في مجوسي باع خمراً أو خنازير الى أجل مسمى ثم أسلم قبل أن يحل المال قال له دراهمه وقال إن أسلم رجل وله خمر وخنازير ثم مات وهي في ملكه وعليه دين قال يبيع ديانه أو ولي له غير مسلم خمره وخنازيره ويقضي دينه وليس له أن يبيعه وهو حي ولا يمسكه . مجهولة لاسماعيل . راجع ج ٢ ئل باب ٨٦ تحريم بيع —

وقد ذكر ذلك في أحاديث أهل السنة أيضاً (١) .

والثانية (٢) مادل على صحة بيع الخنزير وضعاً ، بدعوى أنها صريحة في جواز استيفاء الدين من ثمن الخنزير ، فلازم ذلك هو نفوذ بيعه وضعا وان كان للبايع حراما تكليفا وإلا فيلزم استيفاء الدين من مال الغير فهو حرام لكونه أكلا للمال بالباطل .

ومن هنا يظهر الوجه في دلالة قوله ع في رواية محمد بن مسلم (أما للمقتضى فحلال وأما للبايع فحرام) على صحة بيع الخنزير وضعا وحرمته تكليفا .

وجمع بينهما في الوسائل بحمل المجوزة على فرض كون البايع ذمياً ، واستشهد عليه بموثقة منصور (٣) لدلالتها على جواز خصوص بيع الذمي الخنزير ، فتكون مقيدة لما يدل على جواز بيعه مطلقا .

— الخنزير مما يكتسب به ، و ج ١ كا باب ١٠٧ بيع العصير من المعيشة ص ٣٩٤ وص٣٩٥ وج ١٠ الوافي باب ٣٩ بيع الخمر ص ٣٨ ، و ج ٢ التهذيب باب المجازفة ص ١٥٥ .

(١) جابر عن رسول الله ص ان الله حرم بيع الخنزير . وأبو هريرة عن رسول الله ص ان الله حرم الخنزير وثمنه . راجع ج ٦ سنن البيهقي ص ١٢ ، و ج ٣ البخاري باب بيع الميتة ص ١١٠ .

(٢) كا . محمد بن مسلم عن أبي جعفر ع في رجل كانت له على رجل دراهم فباع خمراً أو خنازير وهو ينظر فقضاه فقال لابأس به أما للمقتضى فحلال واما للبائع فحرام . حسنة لابراهيم بن هاشم ، وفي ج ٢ يب في القرض ص ٦٢ عن داود بن سرحان عن أبي عبد الله عليه السلام مثله بطرق صحيحة .

كا . زرارة عن أبي عبد الله ع في الرجل يكون لي عليه الدراهم فيبيع بها خمراً وخنزيراً ثم يقضى عنها قال لابأس أو قال خذها . حسنة لابراهيم .

يب . الخثعمي قال سألت أبا عبد الله ع في الرجل يكون لنا عليه الدين فيبيع الخمر والخنازير فيقضينا فقال لابأس به ليس عليك من ذلك شيء . مجهولة لقاسم بن محمد .

يب . عن أبي بصير قال سألت أبا عبد الله ع عن الرجل يكون له على الرجل مال فيبيع بين يديه خمراً وخنازير يأخذ ثمنه قال لابأس به . ضعيفة لعبد الله بن بحر . راجع ج١ كا باب ١٠٧ بيع العصير من المعيشة ص ٣٩٤ ، و ج ٢ ئل باب ٨٩ أن الذمي اذا باع خمراً مما يكتسب به ، وباب ٢٨ استيفاء الدين من الذمي من أبواب الدين ، و ج ٢ التهذيب بيع الخمر ص ١٥٥ ، و ج ١٠ الوافي باب ٣٩ بيع الخمر ص ٣٨ .

(٣) قال قلت لأبي عبد الله ع لي على رجل ذمي دراهم فيبيع الخمر والخنزير وأنا —

وفيه ان حمل المطلق على المقيد وان كان من المسلمات ، إلا أنه فيما كان بينهما تناف وتعاند نظير أعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة ، ولولم يكن بينهما تناف كما في المقام فلا وجه لذلك الحمل والصحيح أن يقال ان الظاهر من خبر منصور ، ومن قوله «ع» في رواية قرب الاسناد (إنما له الثمن فلا بأس أن يأخذه) ومن رواية عمار بن موسى (١) هو جواز بيع الذمي الخنزير قبل الاسلام ، فيقيد بها مايدل على حرمة بيعه مطلقا ، إذن فتنقلب النسبة وتصير المانعة أخص من المجوزة ومقيدة لها ، وعليه فلا يجوز لغير الذمي بيع الخنزير ، وقد اتضح مما ذكرناه حكم بيع الخمر أيضا لأنها مذكورة في الأخبار المتقدمة مع الخنزير . ثم انه استدل غير واحد من الأعاظم على حرمة بيعه بالأخبار العامة المذكورة في أول الكتاب ، وقد عرفت مافيها من ضعف السند والدلالة ، ثم لاينقضي العجب من المصنف حيث اقتصر في الاستدلال على حرمة بيع الخنزير بالاجماع فقط ولم يتعرض للروايات وهو أعرف بالحال .

(قوله : وكذلك أجزائها . أقول) ظاهر النصوص والاجماعات إنما تمنعان عن بيع الكلب والخنزير بوصفها العنواني وبصورتها النوعية التي بها شيئية الأشياء في دار تحققها وصقع تكونها ، وبما أن الأحكام الشرعية إنما تترتب على الموضوعات العرفية فلا مانع من شمول المنع للميتة منها ، لصدق عنوان الكلب والخنزير عليها ولو بالمسامحة العرفية ، إذن فتكون المعاملة عليها أيضاً حراما ، وأما أجزائها فلا شبهة في أنه لايصدق عليها عنوان الكلب والخنزير لابالدقة العقليه ولا بالمسامحة العرفية ، وعليه فان كانت مما تحله الحياة شملتها أدلة حرمة بيع الميتة لصدقها عليها وان جاز الانتفاع بها في غير ماهو مشروط بالطهارة والتذكية ، وإن كانت مما لا تحله الحياة كالشعر ونحوه فحرمة البيع والانتفاع هنا متوقفة على مانعية النجاسة عنها ، إذ من الواضح جداً ان نجاسة الكلب والخنزير لا تختص بما تحله الحياة فقط ، وحيث علمت أنها لاتصلح للمانعية عن البيع ولا عن الانتفاع ، فلا مانع عن بيعها للعمومات ولاعن الانتفاع بها بالمنافع المحللة لاصالة الاباحة ، ومن هنا أفتى بعضهم بجواز بيع شعر الخنزير والانتفاع به في غير ماهو مشروط بالطهارة ، وان منع عن بيعه بعض

— حاضر فيحل لي اخذها فقال إنما لك عليه دراهم فقضاك دراهمك . موثقة . راجع الأبواب المتقدمة من ئل و كا والوافي .

(١) عن أبي عبد الله «ع» انه سئل عن رجلين نصرانيين باع أحدهما من صاحبه خمراً أو خنازير ثم أسلما قبل أن يقبض الدراهم قال لابأس . موثقة . راجع ج ١٠ الوافي ص ٣٩ وج ٢ التهذيب الأطعمة المحرمة ص ٣١١ .

فقهاء العامة (١) لأنه نجس العين فلا يجوز بيعه إهانة له ، نعم بناء على طهارة الخنزير كما ذهب اليه المالك (٢) يجوز بيع شعره لعدم نجاسته المانعة عنه .

على أنه ورد في جملة من الأحاديث (٣) جواز الانتفاع بشعر الخنزير في غير ما هو مشروط بالطهارة ، وعلى هذا فهو من الأموال عند الشارع أيضا .

حرمة التكسب بالخمر وكل مسكر مايع

(قوله : يحرم التكسب بالخمر وكل مسكر مايع والفقاع إجماعا نصا وفتوى . أقول) قد قامت للضرورة من المسلمين (٤) وأطبقت الروايات من الفريقين على حرمة بيع الخمر وكل

(١) ج ٥ شرح فتح القدير ص ٢٠٢ .

(٢) في ج ١ فقه المذاهب ص ١٢ المالكية قالوا كل حي طاهر العين ولو كلباً أوخنزيراً ومعه نقل في ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٣١ عن المالكية حرمة بيع النجس ومثله بالخمر والخنزير

(٣) يب . زرارة عن أبي جعفر «ع» قال قلت له ان رجلا من مواليك يعمل الحمائل بشعر الخنزير قال اذا فرغ فليغسل يده ، موثقة .

يب . برد الاسكاف قال سألت أبا عبد الله «ع» عن شعر الخنزير يعمل به فقال خذ منه فاغسله (فاغله) بالماء حتى يذهب ثلث الماء ويبقى ثلثاه ثم اجعله في فخارة جديدة ليلة باردة فان جمد فلا تعمل به وإن لم يجمد فليس له دسم فاعمل به واغسل يدك اذا مسسته عند كل صلاة . ضعيفة لبرد . في القاموس الفخارة كجبانة الجرة ج الفخار .

برد الاسكاف قال قلت لأبي عبد الله «ع» إني رجل خراز ولا يستقيم عملنا إلا بشعر الخنزير نخرز به قال خذ منه وبره فاجعلها في فخارة ثم اوقد تحتها حتى يذهب دسمها ثم اعمل به ضعيفة لبرد . راجع ج ٢ التهذيب المكاسب ص ١١٤ ، و ج ٢ ئل باب ٨٧ العمل بشعر الخنزير مما يكتسب به .

(٤) أما عند الخاصة فواضح ، وأما عند العامة ففي ج ٢ فقه المذاهب ص ٦ و ص ٧ الخمر ما خامر العقل أي خالطه فأسكره وغيبه ، فكل ما غيب العقل من الخمر والنبيذ وغيرهما من أقسام المسكرات فهو حرام ، سواء كان مأخوذاً من العنب أو التمر أو العسل أو الحنطة أو الشعير ، بل ولو من اللبن والطعام أو غير ذلك .

وفي ج ١ ص ١٥ ومن الأعيان النجسة المسكر المايع ، سواء كان مأخوذاً من عصير العنب أو كان نقيع زبيب أو نقيع تمر أو غير ذلك ، لأن الله تعالى قد سمى الخمر رجسا والرجس في العرف النجس ، أما كون كل مسكر مايع خمراً فلما رواه مسلم من قوله «ع» —

مسكر مايع مما يصدق عليه عنوان الخمر من النبيذ والفقاع وغيرهما ، أما الخمر فشربها من أعظم الكبائر وأشد الجرائم في نظر الشارع المقدس ، لما فيه من المضار الدينية والخلقية — كل مسكر خمر وكل مسكر حرام ، وفي ج ٢ ص ٢٣١ نقل اتفاق المذاهب الأربعة على حرمة بيع الخمر وان كل نجس لايصح بيعه . إذن فكل مسكر مايع وإن اخذ من اللبن لايصح بيعه عند العامة كما لايجوز شربه .

نعم في ج ٣ تاج العروس ص ١٨٧ والخمر ماأسكر من عصير العنب خاصة وهومذهب أبي حنيفة . وفي ج ١ التذكرة ص ٣ من البيع الفقاع عندنا نجس إجماعا فلا يجوز بيعه ولا شرائه لأنه كالخمر على ماتقدم خلافا للجمهور كافة . وقد علمت ان ظاهر كلماتهم على خلاف مانسبه العلامة «ره» اليهم .

(روايات الخاصة) كا . محمد بن مسلم عن أبي عبد الله «ع» في رجل ترك غلاماً له في كرم له يبيعه عنبا أو عصيراً فانطلق الغلام فعصر خمراً ثم باعه قال لايصلح ثمنه ثم قال ان رجلا من ثقيف أهدى الى رسول الله (ص) راويتين من خمر فأمر بها رسول الله (ص) فاهريقتا وقال ان الذي حرم شربها حرم ثمنها . حسنة لابراهيم بن هاشم .

كا . زيد بن علي عن آبائه «ع» قال لعن رسول الله (ص) الخمر وعاصرها . الحديث . ضعيفة لحسين بن علوان .

يب . الجراح المدايني قال قال أبو عبد الله «ع» من أكل السحت ثمن الخمر . ضعيفة لقاسم بن سليمان . الى غير ذلك من الروايات الكثيرة . راجع ج ١ كا باب ١٠٧ بيع العصير من المعيشة ص ٣٩٤ ، و ج ٢ كا باب شارب الخمر ص ١٩٠ ، و ج ٢ التهذيب باب الغرر ص ١٥٥ وج ١٠ الوافي باب ٣٩ بيع الخمر ص ٣٨ ، وج ٢ ئل باب٣٢ تحريم أجر الفاجرة وباب ٨٤ تحريم بيع الخمر مما يكتسب به ، وج ٢ المستدرك ص ٤٥٢ ، وج ١٦ البحار باب ٨٦ حرمة شرب الخمر و ج ٢٣ ص ١٤ .

(روايات العامة) في ج ٣ البخاري باب تحريم التجارة في الخمر آخر البيوع ص ١٠٨ عن عائشة قال النبي (ص) حرمت التجارة في الخمر ، وفي ج ٦ سنن البيهقي ص ١٢ عن أبي هريرة ان رسول الله (ص) قال ان الله حرم الخمر وثمنها ، وفي رواية اخرى السحت ثمن الخمر ، وفي ج ٨ ص ٢٨٦ عن ابن عباس قال بلغ عمر ان رجلا باع خمراً قال قاتل الله فلانا باع الخمر . الحديث . وفي ص ٢٨٧ عن ثابت بن يزيد قال لقيت عبد الله بن عمر فسألته عن ثمن الخمر فقال ان رسول الله قال ان الله لعن الخمر وعاصرها . الحديث . الى غير ذلك من رواياتهم المتظافرة .

والبدنية والاجتماعية ، ويدل على حرمة جميع شؤنها الخبر المشهور بين الخاصة والعامة من أن رسول الله ص « لعن الخمر وعاصرها ومعتصرها وبايعها ومشتريها وساقيها وآكل ثمنها وشاربها وحاملها والمحمولة اليه » .

وأما النبيذ المسكر فيدل على حرمة بيعه كما دل على حرمة بيع الخمر وضعاً وتكليفاً لكونه خمراً واقعا ، لقوله ع (١) « فما فعل فعل الخمر فهو خمر » ولقوله ع « فما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر » فمن البديهي أن النبيذ يفعل ماتفعله الخمر ويسكر كاسكار الخمر ، إذن فيكون ذلك مثلها في جميع الأحكام ، ومن هنا ورد في بعض الروايات (٢) « شه شه تلك الخمرة المنتنة » أي النبيذ المسكر ، على أنه جعل الامام ع من أقسام السحت ثمن النبيذ المسكر في رواية عمار الآتية ، وهذه الرواية وان لم يكن فيها دلالة على حرمة البيع تكليفا لظهورها في الحكم الوضعي فقط إلا ان في غيرها كفاية ، فانه بعدما صدقت الخمر عليه حقيقة فيترتب عليه جميع أحكامها التي منها حرمة البيع ، وهكذا الفقاع لكونه خمراً مجهولا استصغرها الناس وقد نزل ذلك منزلة الخمر في عدة من الروايات (٣) بل في بعضها مايدل على

(١) علي بن يقطين عن ابي ابراهيم قال ان الله لم يحرم الخمر لاسمها ولكن حرمها لعاقبتها فما فعل فعل الخمر فهو خمر . ضعيفه لسهل بن زياد .

عنه عن أبي الحسن الماضي ع قال ان الله لم يحرم الخمر لاسمها ولكنه حرمها لعاقبتها فما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر . موثقة . راجع ج ٢ كا باب حرمة الخمر لفعلها ص١٩٤ و ج ٢ التهذيب الأشربة ص ٣١٠ ، و ج ١١ الوافي باب ١٥٧ حرمة الخمر لفعلها ص ٨٤ و ج ٣ ئل باب ١٩ مافعل فعل الخمر من الاشربة المحرمة .

(٢) الكلبي النسابة قال سألت أبا عبد الله ع عن النبيذ فقال حلال قلت إنا ننبذه فنطرح فيه العكر وما سوى ذلك فقال ع شه شه - كلمة تقبيح - تلك الخمرة المنتنة الحديث ضعيفة لمعلى بن محمد البصري وسهل بن زياد ، راجع ج ٢ كا باب النبيذ ص ١٩٥ ، وج ١١ الوافي باب ١٦٠ النبيذ ص ٨٦ ، و ج ١ ئل باب ٢ النبيذ من الماء المضاف ، و ج ١ التهذيب باب المياه ص ٦٢ .

(٣) كا . الجعفري قال سألت أبا الحسن الرضا ع عن الفقاع فقال هو خمر مجهول فلا تشربه ياسليمان لو كان الدار لي أو الحكم لقتلت بايعه ولجلدت شاربه . ضعيفة لسهل ومحمد ابن اسماعيل الرازي .

كا . الحسين القلانسي قال كتبت الى أبي الحسن الماضي ع أسأله عن الفقاع فقال لاتقربه فانه من الخمر . ضعيفة لمحمد بن سنان والقلانسي . كا . الوشا قال كتبت اليه —

مبغوضية بيعه كقوله ع : لو أن الدار داري لقتلت بايعه .

تذكرة

هل تختص حرمة البيع بالمايعات المسكرة كما يظهر من المصنف أم تعم جميع المسكرات ولو كانت من الجوامد خلاف ، ربما يقال بالثاني لوجوه :

الاول ان المستفاد من كلام بعض اللغويين (١) هو أن الخمر مايخامر العقل ويخالطه فتشمل المسكرات الجامدة أيضا .

وفيه انه لانسلم اعتبار قول اللغوي خصوصاً في مثل المقام من جهة العلم بعدم صحة صدق الخمر على الجامد ، على أن الظاهر من كلام تاج العروس (٢) هو ذلك أيضا فانه ذكر الخلاف في اختصاص الخمر بما أسكر من عصير العنب خاصة وفي عمومه المسكر من عصير كل شيء ، وأما المسكر الجامد فخارج عن محل الخلاف .

الثاني أن الظاهر من التنزيل في قوله «ص» (٣) « كل مسكر خمر » ترتب جميع آثار الخمر أو آثارها الظاهرة عليه التي منها حرمة البيع .

— يعني الرضا ع أسأله عن الفقاع قال فكتب حرام وهو خمر ومن شربه كان بمنزلة شارب الخمر قال وقال أبوالحسن الاخير ع لوأن الدار داري لقتلت بايعه ولجلدت شاربه وحدّه حد شارب الخمر وهي خمرة استصغرها الناس . موثقة . راجع ج ٢ كا باب الفقاع ص ١٩٧ ، و ج ٢ التهذيب الاشربة ص ٣١٣ ، و ج ١١ الوافي باب ١٦٢ الفقاع ص ٨٨ ، و ج ٣ ئل باب ٢٧ تحريم الفقاع من الاشربة المحرمة .

(١) في ج ٣ تاج العروس ص ١٨٧ واختلف في وجه تسمية الخمر فقيل لانها تخمر العقل وتستره ، أو لانها تخامر العقل أي تخالطه كما في الحديث ، وفي المصباح الخمر اسم لكل مسكر خامر العقل . وفي مفردات الراغب والخمر سميت لكونها خامرة لمقر العقل وهو عند بعض الناس اسم لكل مسكر وعند بعضهم اسم للمتخذ من العنب والتمر .

(٢) في ج ٣ تاج العروس ص ١٨٧ والخمر ماأسكر من عصير العنب خاصة أو عام أي ماأسكر من عصير كل شيء والعموم أصح .

(٣) ضعيفة لعبد الرحمن بن زيد وأبيه وأحمد بن الحسن الميثمي وعطا بن يسار ، راجع ج ٢ كا باب تحريم كل مسكر من الأشربة ص ١٩٣ ، و ج ٢ التهذيب الأشربة ص ٣١٠ ، و ج ١١ الوافي باب ١٥٦ حرمة كل مسكر من المشارب ص ٨٢ ، و ج ٣ ئل باب ١٥ تحريم كل مسكر من الأشربة المحرمة .

وفيه أن الرواية ضعيفة السند وغير منجبرة بعمل المشهور وان قلنا بالانجبار في موارد عمل المشهور فان مقتضى العمل بعموم التنزيل الحكم بنجاسة المسكر الجامد، مع أنه لم يقل به أحد وأما التزام الفقهاء رضوان الله عليهم باجراء جميع أحكام الخمر على كل مسكر مايع فهو ليس لأجل الأخذ بعموم التنزيل بل للروايات الخاصة كما عرفت.

الثالث رواية عمار بن مروان (١) فانها تدل على أن ثمن المسكر من السحت إلا أنها ظاهرة في الحكم الوضعي.

وفيه أن الاستدلال بها متوقف على أن تكون الرواية كما نقله التهذيب المطبوع وبعض نسخ الوسائل بأن يكون لفظ المسكر معطوفا على النبيذ، وأما اذا كان وصفا له باسقاط الواو بينهما كما في غير نسخة التهذيب وبعض نسخ الوسائل فهي لامحالة تسقط عن الدلالة، اذا عرفت ذلك فاعلم انه وإن كان لفظ المسكر معطوفا على النبيذ في رواية التهذيب إلا أنها مذكورة في الوافي والكافي بدون العطف بل بالتوصيف، فترجيحها على نسخة التهذيب من الوضوح بمكان ولو مع دوران الأمر بين الزيادة والنقيصة، ويؤيد ذلك مافي رواية الخصال على مافي الوسائل من جعل لفظ المسكر وصفا للنبيذ.

تبصرة

لايخفى عليك أنه لايبعد اختصاص الروايات بما كان المطلوب منه الشرب والاسكار، وأما لو كان الغرض منه شيء آخر ولم يكن معداً للاسكار عند العرف ولو كان من أعلى مراتب المسكرات كالمايع المتخذ من الخشب أو غيره المسمى بلفظ (ألكل) لأجل المصالح النوعية والأغراض العقلائية، فلا يحرم بيعه لانصراف أدلة حرمة بيع الخمر عنه وضعا وتكليفا كانصراف أدلة عدم جواز الصلاة فيما لايؤكل لحمه عن الانسان.

(قوله: وفي بعض الأخبار يكون لي على الرجل دراهم: أقول) قد ورد في جملة من

---

(١) كا. قال سالت ابا جعفر «ع» عن الغلول قال كل شيء غل من الامام فهو سحت والسحت أنواع كثيرة منها ثمن النبيذ المسكر. ضعيفة لسهل بن زياد.

يب. عنه «ع» والسحت أنواع كثيرة منها ثمن النبيذ والمسكر. حسنة لابراهيم بن هاشم. راجع ج ١ كا باب ٤٢ السحت ص ٣٦٣، و ج ٢ التهذيب المكاسب ص ١١٠، وج ١٠ الوافي باب ٤٣ السحت ص ٣٢ وج ٢ ئل باب ٣٢ تحريم أجر الفاجرة مما يكتسب به

(٢) في ج ٢ ئل الباب ٣٢ المذكور وفي ج ٢٣ البحار ص ١٤.

الروايات جواز تخليل الخمر بمعالجتها بالملح ونحوه ، وعليه تحمل رواية ابن أبي عمير (١) الظاهرة في جواز أخذ الخمر من الغريم لاستيفاء الدين منه وافسادها بعد الأخذ ، ويؤيدذلك الحمل تفسير علي بن حديد الافساد فيها بالتخليل .

(قوله : والمراد به إما أخذ الخمر مجانا . أقول) حمل الرواية بنحو المانعة الخلو إما على أخذ الخمر مجانا ثم تخليلها ، أو أخذها وتخليلها لصاحبها ثم أخذ الخل وفاء عن الدراهم ، لايستقيم ، أما الوجه الاول فلأن أخذها مجانا ثم تخليلها لايوجب سقوط الدين عن الغريم وهي صريحة في حصول الوفاء بمجرد الاخذ ، وأما الوجه الثاني فهو خلاف ظاهر الرواية فان الموجود فيها ليس إلا كون استيفاء الدين بالخمر نفسها ، على أن المالك لم يعط الخل وفاء عن الدراهم وإنما اعطى الخمر لذلك فقط ، إذن فيحتاج أخذ الخل كذلك الى إذن جديد من المالك ، والرواية صريحة في خلافه .

لايتوهم أن الرواية ظاهرة في جواز اشتراء الخمر بقصد التخليل فنرفع اليد بها عن ظهور مايدل على حرمة بيعها مطلقا وضعا وتكليفا ، وعليه فتختص حرمة بيع الخمر بغير هذه الصورة ، فان هذا التوهم فاسد لكونها أجنبية عن قضية البيع والشراء وإنما هي راجعة الى جواز أخذ الخمر من المديون مسلما كان أو كافراً وفاء عن الدين اذا كان الاخذ بقصد التخليل والافساد ، نعم لو التزمنا بما التزم به المصنف فيما تقدم من أن (معنى حرمة الاكتساب حرمة النقل والانتقال بقصد ترتب الاثر) وأن (ظاهر أدلة تحريم بيع مثل الخمر منصرف الى مالو أراد ترتيب الآثار المحرمة أما لو قصد الاثر المحلل فلا دليل على تحريم المعاملة) لتوجه القول بجواز بيع الخمر وشرائها بقصد التخليل ولكنك عرفت مافيه من الوهن .

تذنيب

قد تقدم في بيع الخنزير ظهور رواية منصور وغيرها في صحة بيع الذمي خمره وخنازيره

---

(١) ابن أبي عمير وعلي بن حديد عن جميل قال قلت لأبي عبد الله «ع» يكون لي على الرجل الدراهم فيعطني بها خمراً فقال خذها ثم أفسدها قال علي (ابن حديد) واجعلها خلاً موثقة . راجع ج ٢ التهذيب الأشربة ص ٣١١ ، و ج ١١ الوافي باب ١٦٥ الخمر يجعل خلاً ص ٩١ ، و ج ٣ ئل باب ٣١ عدم تحريم الخل من الأشربة المحرمة ، وفي الوافي بعدما نقل الرواية قال زاد علي بن حديد في حديثه قوله واجعلها خلاً وربما يوجد في بعض النسخ « نسخة التهذيب » لفظة عليه السلام وكأنه من غلط الناسخ وذهاب وهمه الى أمير المؤمنين «ع» ثم لايخفى أن نسبة التفسير الى ابن أبي عمير كما في المتن ناشيء من سهو القلم .

من ذمي آخر ، فيقيد بها مايدل على حرمة بيع الخمر وكون ثمنها سحتاً ، وعليه فتنقلب النسبة ويكون مايدل على المنع أخص مما يدل على الجواز مطلقا كروايتي محمد بن مسلم وزرارة المتقدمتين في ذلك البحث ، إذن فنحمل المطلق على المقيد فتصير النتيجة أنه يجوز للذمي أن يبيع خمره من ذمي آخر .

جواز بيع المتنجس

(قوله : يحرم المعاوضة على الاعيان المتنجسة الغير القابلة للطهارة . أقول) المشهور بين الخاصة والعامة (١) حرمة المعاوضة على الاعيان المتنجسة الغير القابلة للتطهير ، قال في التذكرة (٢) ماعرضت له النجاسة ان قبل التطهير صح بيعه ويجب إعلام المشتري بحاله ، وان لم يقبله كان كنجس العين .

وقال في المبسوط (٣) ماحاصله ان كان المتنجس جامداً وكانت النجاسة العارضة رقيقة وغير مانعة عن النظر اليه جاز بيعه وإلا فلا يجوز ، وان كان مايعا فان قبل التطهير صح بيعه وإلا فلا يصح . بل في بعض الحواشي ان هذا الحكم مما لاخلاف فيه بل هو مما قام عليه الاجماع ولا اشكال في كونه مجمعا عليه .

ثم ان محصل كلام المصنف ان المتنجس اذا توقف الانتفاع به بالمنافع المحللة على الطهارة نظير المايعات المتنجسة المعدة للشرب والمأكولات المتنجسة المعدة للاكل ، فان بيعه لايجوز للاخبار العامة المتقدمة ، لظهورها في أن حرمة الشيء تستلزم حرمة بيعه وثمنه ومن هذا القبيل المتنجس ، وان لم يتوقف الانتفاع به على الطهارة أو كان قابلا للتطهير مع توقف الانتفاع به عليها فان بيعه يجوز ، نعم لايجوز الاستدلال بقوله «ع» في رواية تحف العقول (أو شيء يكون فيه وجه من وجوه النجس) على حرمة بيعه ، لان الظاهر من وجوه النجس العنوانات النجسة فان وجه الشيء إنما هو عنوانه فلا يشمل الاعيان المتنجسة فان النجاسة فيها ليست إلا أمراً عرضيا فلا تكون وجها وعنوانا لها .

(١) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٣١ عن المالكية لايصح بيع المتنجس الذي لايمكن تطهيره على المشهور ، أما الذي يمكن تطهيره فانه يجوز بيعه مع الاعلام بالنجاسة وإلا فللمشتري حق الخيار . وعن الحنابلة لايصح بيع الدهن المتنجس أما النجس الذي يمكن تطهيره فان بيعه يصح . وعن الحنفية يصح بيع المتنجس والانتفاع به في غير الاكل .

(٢) ج ١ ص ٣ من البيع .

(٣) في حكم ما يصح بيعه وما لايصح .

وفيه مضافا الى ما تقدم في تلك الروايات من ضعف السند والدلالة وعدم انجبارها بشيء انه إن كان المراد بالحرمة فيها هي الحرمة الذاتية فلا تشمل المتنجس ، بداهه أنها مختصة بالأعيان النجسة ، إذن فيكون المتنجس خارجا عنها بالتخصص ، وإن كان المراد بها مايعم الحرمة الذاتية والحرمة العرضية فيلزم على المصنف أن لايفرق حينئذ بينما يقبل التطهير وما لايقبله ، فان موضوع حرمة البيع على هذا التقدير مايتصف بالنجاسة سواء كانت ذاتية أم عرضية ، فامكان التطهير لايؤثر في زوال الحرمة الفعلية عن موضوعها الفعلي ، ومع الاغضاء عما ذكرناه لادلالة فيها على حرمة بيع المتنجس لأنه ان كان المراد بالحرمة فيها حرمة جميع منافع الشيء أو منافعه الظاهرة فلاتشمل المتنجس ، ضرورة جواز الانتفاع به في غير مايتوقف على الطهارة كاطعامه الصبي لو قلنا بجوازه أو البهائم أو ينتفع به في غير ذلك من الانتفاعات المحللة ، وإن كان المراد بها حرمة الأكل والشرب فقط فانها لاتستلزم حرمة البيع لما عرفت مراراً من أنه لاملازمة بين حرمة الأكل والشرب وبين حرمة البيع فان كثيراً من الأشياء يحرم أكلها وشربها ومع ذلك يجوز بيعها ، وأما دعوى الاجماع التعبدي على ذلك فجزافية فان مدرك المجمعين هي الوجوه المذكورة على حرمة بيع المتنجس .

جواز بيع السباع والمسوخ الا القرد .

(قوله : قيل بعدم جواز بيع المسوخ من أجل نجاستها . أقول) أما المسوخ فالمشهور بين أصحابنا وبين العامة (١) حرمة بيعها ، بل في المبسوط (٢) ادعى الاجماع عليها وعلى حرمة الانتفاع بها ، وفي الخلاف (٣) دليلنا على حرمة بيعها إجماع الفرقة وقوله (ص) : ان الله اذا حرم شيئا حرم ثمنه وهي محرمة الأكل فيحرم ثمنها ، وعن بعض فقهائنا انه لايجوز بيعها لنجاستها ، فالمتحصل من كلماتهم انه لايجوز بيع المسوخ ، لحرمة لحمها ، وعدم وجود النفع فيها ، ونجاستها وقيام الاجماع على حرمة التكسب بها ، والكل ضعيف ، أما الحرمة فلا ملازمة بينها وبين حرمة البيع كما تقدم ، وأما النجاسة فايضا كذلك لو سلمنا نجاسة جميع أفراد المسوخ ، وأما عدم النفع فيها ففيه مضافا الى عدم اعتبار المالية في العوضين وكفاية

(١) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٣٢ عن الحنابلة يجوز بيع سباع البهائم كالفيل والسبع ونحوهما ، وكك عن الحنفية ، وفي ج ١ الخلاف للشيخ ص ٢٢٥ عن الشافعية كلما ينتفع به يجوز بيعه مثل القرد والفيل وغير ذلك .

(٢) في التجارة في حكم مايصح بيعه وما لايصح .

(٣) ج ١ ص ٢٢٥ .

الأغراض الشخصية في خروجها عن السفهية ، أنه لاشبهة في جواز الانتفاع بها منفعة محللة أما الاجماع فنمنع كونه تعبديا وكاشفا عن رأي الحجة «ع» بل هو كسائر الاجماعات المنقولة في المسائل المتقدمة في استناده الى المدارك المعلومة ، ويؤيد ذلك ماورد في بعض الروايات(١) من جواز بيع عظام الفيل.

(نعم) ورد النهي (٢) عن بيع القرد وكون ثمنه سحتاً ، فان ثبت عدم الفصل فهو وإلا فلا بد من الحكم بعدم الجواز في خصوص القرد .

وأما السباع فلا شبهة في جواز بيعها لجواز الانتفاع بهـا بالاصطياد ونحوه وكذلك الانتفاع بجلودها على ماورد في جملة من الروايات (٣) بل في حديث (٤) جواز بيع الفهود وفي آخر (٥) جواز بيع الهر وفي ثالث (٦) جواز بيع جلود النمر وفي رواية علي بن جعفر (٧) جواز بيع جلود السباع والانتفاع بها مطلقا .

---

(١) عبد الحميد بن سعيد قال سالت ابا ابراهيم «ع» عن عظام الفيل يحل بيعه أو شرائه الذي يجعل منه الامشاط فقال لابأس قد كان لأبي منه مشط أو أمشاط . مجهولة لعبد الحميد راجع ج ١ كا باب ١٠٣ من المعيشه ص ٣٩٣ ، و ج ٢ التهذيب ص ١١٢ ، و ج ١٠ الوافي باب ٤٣ من المكاسب ص ٤١ ، و ج ٢ ئل باب ٦٦ جواز بيع عظام الفيل مما يكتسب به .

(٢) مسمع عن أبي عبد الله «ع» قال ان رسول الله (ص) نهى عن القرد أن تشترى أو تباع . ضعيفة لسهل ومحمد بن الحسن بن شمون . راجع الأبواب المتقدمة من الكتب المذكورة ، وفي ج ٢ المستدرك ص ٤٢٦ عن الجعفريات من السحت ثمن القرد . موثقة .

(٣) منها موثقة سماعة المتقدمة في ص ٧ .

(٤) عيص بن القاسم قال سألت أبا عبد الله «ع» عن الفهود وسباع الطير هل يلتمس التجارة فيها قال نعم . موثقة . راجع الأبواب المزبورة من كا و يب والوافي و ئل .

(٥) في موثقة عبد الرحمن لابأس بثمن الهر . وسنذكرها في بيع كلاب الصيد .

(٦) أبو مخلد السراج قال كنت عند أبي عبد الله «ع» (فدخله رجلان) فقال أحدهما اني رجل سراج أبيع جلود النمر فقال مدبوغة هي قال نعم قال ليس به بأس . ضعيفة لأبي مخلد راجع ج ٢ ئل باب ٤٧ مما يكتسب به ، والأبواب المذكورة من يب و كا والوافي :

(٧) علي بن جعفر في كتابه عن أخيه قال سألته عن جلود السباع وبيعها وركوبها أيصلح ذلك قال لابأس مالم يسجد عليها . موثقة . راجع ج٢ ئل باب ٦٧ جواز بيع جلد غير مأكول اللحم مما يكتسب به .

وبهذا نحمل مايدل (١) على حرمة بيع جلود السباع على الكراهة ، نعم ذكر في بعض روايات العامة (٢) انه لايجوز بيع السنور ومن هنا وقع الخلاف بينهم في ذلك .

جواز بيع العبد الكافر

(قوله : يجوز بيع المملوك الكافر أصلياً كان أم مرتداً ملياً . أقول) إن المماليك من الكفار على أقسام ثلاث ، فان كفرهم إما أصلي أو عرضي ، وعلى الثاني فاما أن يعرضهم الكفر بارتدادهم عن الملة وإما أن يعرضهم ذلك بارتدادهم عن الفطرة ، أما الكافر الأصلي والمرتد الملي فيجوز بيعها بلا اشكال بل في المتن (بلا خلاف ظاهر بل ادعى عليه الاجماع وليس ببعيد) ولا يتوجه الاشكال على هذا الرأي من ناحية الأخبار العامة المتقدمة لما عرفت من وهنها ، ولا من ناحية النجاسة فان الكافر وإن كان من الأعيان النجسة ويشمله قوله «ع» في رواية تحف العقول (أو شيء من وجوه النجس) إلا أن جميع منافعه غير متوقفة على الطهارة بل يجوز الانتفاع به في غير مااعتبرت فيه الطهارة ، والرواية لضعف سندها لاتصلح للمانعية ، وتوهم قيام الاجماع على عدم الجواز ، إنما هو توهم فاسد ، إذ مع كثرة المخالف ودعوى انعقاد الاجماع على الجواز لايبقى مجال لهذا التخيل ، بل من القريب جداً أن يكون مدرك توهم الاجماع تلك الأخبار العامة ، إذن فتكون المعاوضة على المملوك الكافر الأصلي والمرتد الملي مشمولة للعمومات وهذا مضافاً الى مايظهر من جملة من الروايات (٣) جواز بيع المملوك الكافر

---

(١) في ج ٢ المستدرك ص ٤٢٦ عن الجعفريات من السحت ثمن جلود السباع . موثقة . وفي ص ٤٣٦ عن دعائم الاسلام عن علي «ع» قال من السحت ثمن جلود السباع . مرسلة .

(٢) راجع ج ٦ سنن البيهقي ص ١٠ وفي ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٣٢ عن الحنابلة وهل يصح بيع الهر خلاف والمختار انه لايجوز .

(٣) ابراهيم بن عبد الحميد عن أبي الحسن «ع» في شراء الروميات قال اشترهن وبعهن موثقة . اسماعيل بن الفضل قال سألت أبا عبد الله «ع» عن شراء مملوكي أهل الذمة اذا أقروا لهم بذلك فقال اذا أقروا لهم بذلك فاشتر وانكح . مرسلة .

رفاعة النحاس قال قلت لأبي الحسن الرضا «ع» إن الروم يغيرون على الصقالبة فيسرقون أولادهم من الجواري والغلمان فيعمدون الى الغلمان فيخصونهم ثم يبعثون بهم الى بغداد الى التجار فما ترى في شرائهم ونحن نعلم انهم قد سرقوا وإنما أغاروا عليهم من غير حرب كانت بينهم فقال لابأس إنما أخرجوهم من الشرك الى الاسلام . ضعيفة لسهل بن زياد . الصقالبة بالسين والصاد جيل من الناس حمر الألوان كانوا بين بلغر وقسطنطنية . زكريا بن آدم —

وأما المرتد الفطري ففي التذكرة (١) المرتد إن كان عن فطرة ففي صحة بيعه نظر ينشأ من تضاد الحكمين ومن بقاء الملك فان كسبه لمولاه . ومراده ان الحكم بالقتل والحكم بوجوب الوفاء بالعقد متضادان . والتحقيق إن مايظهر من مطاوي كلمات الأصحاب تصريحا أو تلويحا في منشأ الاشكال هنا وجهان ، الأول من جهة نجاسته ، والثاني من جهة عدم صدق المال عليه

أما الوجه الأول فهو يظهر من بعض الأساطين في شرحه على القواعد حيث بنى جواز بيع المرتد على قبول توبته بل بنى جواز بيع مطلق الكافر على قبوله للطهر بالاسلام .

وفيه مضافا الى منع مانعيــة النجاسة عن البيع ، انه لو كان جواز بيعه مبنيا على زوال نجاسته بالتوبة لما كان فرق بين أقسام الكفار في ذلك ، سواء كان كفرهم أصليا أم عرضيا وسواء كان عروضه بالارتداد عن الملة أم عن الفطرة ، وسواء تقبل توبتهم أم لم تقبل ، وذلك لما عرفت في بيع المتنجس ان فعلية الحكم إنما هي بفعلية موضوعه ، فاذا قلنا بمانعية النجاسة عن البيع كانت مانعة عنه بوجودها الفعلي سواء كانت قابلة للزوال أم لا كيف فانه بعد صيرورة الموضوع فعليا من جميع الجهات فتلك القابلية لاتؤثر في انفكاك الحكم عنه

على أن إمكان طهره بالتوبة لايستلزم تحقق الطهارة لاحتمال أن لايتوب ولايخرج الامكان الاستقبالي من القابلية الى الفعلية . إذن فلا تمنع النجاسة عن بيع العبد اذا ارتد عن الفطرة .

وأما الوجه الثاني فربما يقال بأن النجاسة وإن لم تكن مانعة عن البيع إلا أن العبد بارتداده عن الفطرة يخرج عن المالية لوجوب قتله وإن تاب ، إذن فيكون في معرض التلف ، وكذلك المرتد الملي اذا لم يتب ، ومن هنا استشكل غير واحد من أعاظم الأصحاب في رهن الفطري بدعوى أن الغرض من الرهانة هي الوثاقة فهي منتفية فيه .

وفيه أن عدم سقوط القتل عنه لايخرجه عن حدود المالية ، فان الانتفاع به بالعتق بمكان من الامكان ، ولذا لو قتله غير الحاكم بدون إذنه لضمنه ، كيف فانه من هذه الجهة ليس إلا كالمملوك المريض المشرف على الموت ، فهل يتوهم أحد سقوطه بذلك عن المالية بحيث لايوجب

— قال سالت الرضا «ع» عن قوم من العدو الى أن قال وسألته عن سبي الديلم يسرق بعضهم من بعض ويغيرون المسلمون عليهم بلا إمام أيحل شرائهم قال اذا أقروا بالعبودية فلا بأس بشرائهم . مجهولة لمحمد بن سهل . راجع ج ١ كا باب ٩٣ من المعيشة ص ٣٨٨ ، و ج ٢ التهذيب بيع الحيوان ص ١٣٧ ، و ج ١٠ الوافي باب ٤٠ بيع الرقيق ص ٣٩ ، و ج ٢ ئل باب ١ جواز الشراء من رقيق أهل الذمة وباب ٢ من بيع الحيوان .

(١) ص ٤ من البيع .

إتلافه الضمان ، ومع الغمض عن جميع المذكورات ان هذا الوجه إنما يصلح للمانعية اذا حصل الجزم بالقتل لبسط يد الحاكم الشرعي عليه وعلى إجراء الحدود لامطلقا ، إذن فيكون الدليل أخص من المدعى .

جواز بيع كلب الصيد

(قوله : يجوز المعاوضة على غير كلب الهراش في الجملة بلا خلاف ظاهر . أقول) حيث لم يكن غير كلب الهراش من أقسام الكلاب على اطلاقه مما قام الاجماع على جواز بيعه ، فجعل المصنف الجواز المقيد بالاجمال مورداً لعدم الخلاف . فانك ستعرف وقوع الخلاف في بيع كلب الماشية والحائط والزرع .

ثم ان تحقيق هذه المسألة في ضمن جهات الجهة الاولى الظاهر أنه لاخلاف بين الامامية في جواز بيع كلب الصيد الذي اتصف بملكة الاصطياد ، ويطلق عليه الصيود بالحمل الشايع فنى الخلاف (١) دليلنا اجماع الفرقة ، بل دعوى الاجماع المحصل عليه فضلا عن الاجماع المنقول غير جزافية ، إلا مانسب الى ابن أبي عقيل من المنع عن بيع الكلب على اطلاقه استناداً الى العمومات ، وما يظهر من النهاية (٢) من قصر جواز التكسب به على السلوقي والماشية والزرع ، إلا أنك قد عرفت في بيع الكلب الهراش أن المطلقات وإن كانت متظافرة ولكنها قيدت بالروايات الخاصة التي تدل على جواز بيع الصيود من الكلاب سلوقيا كان أم غير سلوقي وسنذكرها فى الجهة الثانية ، نعم عن أكثر العامة انه لايجوز بيع الكلب ولو كان كلب صيد كما تقدم .

وقد ورد النص (٣) من طرقهم عن النبي (ص) على خلافه . وربما يتوهم تخصيص روايات الجواز بالسلوقي بدعوى انه هو المنساق منها لانصراف كلب الصيد اليه لكثرة وقوع الاصطياد به في الخارج أو أنه لايتبادر ولا ينساق غيره من تلك الروايات ، فيبقى غير السلوقي تحت مطلقات المنع عن التكسب بالكلاب .

وفيه مضافا الى كون الروايات خالية عن ذكر السلوقي ، وكثرة الاصطياد بغيره وان كان أقل بالنسبة اليه ، وان المراد بالسلوقي هو مطلق كلب الصيد وان كان من غير جنسه كما صرح به غير واحد من الأعاظم ، أنه يرد عليه ما في المتن من (عدم الغلبة المعتد بها على فرض تسليم

(١) ج ١ ص ٢٢٤ .
(٢) أول المكاسب .
(٣) في ج ٦ سنن البيهقي ص ٦ عن جابر نهى عن ثمن الكلب والسنور إلا كلب الصيد .

كون مجرد غلبة الوجود من دون غلبة الاستعمال منشأً للانصراف) وعليه فلا مجال لتخصيص جواز البيع بالسلوقي فقط .

ثم أجاب عنه المصنف ثانياً وقال (مع أنه لايصح في مثل قوله ثمن الكلب الذي لايصيد أو ليس بكلب الصيد لأن مرجع التقييد الى ارادة مايصح عنه سلب صفة الاصطياد) وحاصل كلامه ان الكلب وان كان طبيعة واحدة تعم جميع افراد الكلاب وتصدق عليها صدق الكلي على جزئياته والطبيعي على أفراده ، إلا أن لحاظ تلك الطبيعة عند جعلها مورداً للحكم مع وصف الاصطياد تارة وبدونه اخرى ، يستلزم انقسامها الى قسمين متضادين ، وعلى هذا فيتقابل كلب الصيد وكلب الهراش تقابل التضاد كما هو الشأن في كل ماهية ملحوظة مع الأوصاف الخارجية المشخصة تارة وبدونها اخرى ، إذن فلا يصغى الى دعوى الانصراف بوجه لاستلزامه اتحاد المتضادين ووحدة المتقابلين فهو محال .

وفيه ان كلامه هذا إنما يصح في أمثال قوله «ع» في رواية محمد بن مسلم (ثمن الكلب الذي لايصيد سحت) فان ظاهر التوصيف ان وصف الاصطياد قد أخذ قيداً للموضوع إلا انه لايتم في قوله «ع» في مرسلة الفقيه (ثمن الكلب الذي ليس بكلب الصيد سحت) فان من القريب جداً أن لايصدق كلب الصيد ولو بحسب نوعه على غير السلوقي ، ولكن المرسلة ضعيفة السند ، ثم ان السلوق قرية في ناحية اليمن نسبت اليها كلاب الصيد إما لأجل أخذ أصلها منها أو لكون كلابها صيوداً .

الجهة الثانية انك قد عرفت ان مورد الروايات ومعقد الاجماعات إنما هو الكلب المتصف بملكة الاصطياد وصار صيوداً بالفعل ، وحيث ان تلك الملكة التي هي مناط صحة بيع الكلاب وملاكها لم تصر فعلية في الجر والقابل للتعليم من السلوقي والكبير الغير المعلم منه فيشكل الحكم بجواز بيعها .

وربما يقال في وجه الصحة فيها ، بأن الأخبار الواردة في بيع الكلاب على ثلاث طوائف اما الطائفة الاولى فتدل على حرمة بيع الكلاب على وجه الاطلاق كالمطلقات وقد تقدمت جملة منها في بيع الكلب الهراش وسمعت ان اكثرها ضعيفة السند .

وأما الطائفة الثانية (١) فتدل على جواز بيع ما كان صيوداً بالفعل ومتصفاً بملكة

(١) كا و يب . ابو عبد الله العامري قال سألت أبا عبد الله «ع» عن ثمن الكلب الذي لايصيد فقال سحت فأما الصيود فلا بأس . مجهولة لقاسم بن وليد .

يب . محمد بن مسلم عن أبي عبد الله «ع» قال ثمن الكلب الذي لايصيد سحت ثم قال ولا بأس بثمن الهر . موثقة . —

الاصطياد سواء كان سلوقياً أم غير سلوق .

وأما الطائفة الثالثة (١) فتدل على جواز بيع كلب الصيد كمرسلة الصدوق وغيرها ، والمحتمل في الطائفة الأخيرة منها ثلاثة : الاول ان يكون المراد بكلب الصيد ما كان صيوداً بالفعل وكلب صيد بشخصه وواجداً لملكة الاصطياد بنفسه ، فيكون الغرض من المركب هي اضافة الشخص الى وصفه ، وحينئذ فترجع هذه الطائفة الى الطائفة الثانية ويجري فيها الاشكال المتقدم أيضا من دعوى انصرافها الى السلوق مع جوابها ، وعليه فنقيد بها وبالطائفة الثانية الطائفة الاولى ، فتصير النتيجة ان غير الصيود من الكلاب لايجوز بيعه .

الثاني أن يراد به نوع كلب الصيد وان لم يتصف بعض أفراده بملكة الاصطياد ، وعليه فتختص هذه الطائفة الاخيرة بالسلوق فقط ، فتكون النسبة بينها وبين الطائفة الثانية هو العموم من وجه ، إذ قد يكون الكلب صيوداً ولا يكون من أفراد الكلاب السلوقية وقد يكون من أفرادها ولا يكون صيوداً بالفعل كالغير المعلم من السلوق ، وقد يجتمعان وحينئذ فيجوز تخصيص العمومات بكل من الطائفة الثانية والثالثة بناء على ما نقحناه في الاصول من جواز تخصيص العام بالخاصين بينهما عموم من وجه ، كما اذا ورد أكرم العلماء ثم ورد لا تكرم الفساق منهم ولا تكرم النحويين منهم ، فانه جاز تخصيص أكرم

—— يب . ليث قال سالت ابا عبد الله «ع» عن الكلاب الصيود يباع فقال نعم ويؤكل ثمنه . موثقة . يب . عن أبي بصير عن أبي عبدالله «ع» قال رسول الله (ص) وثمن الكلب الذي لايصطاد من السحت . ضعيفة لقاسم بن محمد . راجع ج ١ كا باب ٤٢ السحت ص ٣٦٣ ، وج ٢ التهذيب باب المكاسب ص ١٠٧ وبيع الخمر ص ١٥٥ وكتاب الصيد ص ٣٠٢ ، وج ١٠ الوافي باب ٣٩ بيع الخمر ص ٣٩ وباب ٤٣ أنواع السحت ص ٤١ ، وج ٢ ئل باب ٤٢ تحريم بيع الكلاب مما يكتسب به .

(١) يب . أبو بصير قال سألت أبا عبد الله «ع» عن ثمن كلب الصيد قال لابأس بثمنه والآخر لايحل ثمنه . ضعيفة لقاسم بن محمد .

الصدوق قال قال «ع» وثمن الكلب الذي ليس بكلب الصيد سحت . مرسلة . راجع ج ٢ يب ص ١٠٧ ، وج ١٠ الوافي ص ٥٢ ، وج ٢ ئل باب ٣٢ تحريم أجر الفاجرة وباب ٤٢ تحريم بيع الكلاب مما يكتسب به ، وفي دعائم الاسلام عن علي «ع» انه قال لابأس بثمن كلب الصيد . وفي فقه الرضا وثمن الكلب سحت إلا كلب الصيد . راجع ج ٢ المستدرك ص ٤٣٠ .

العلماء بكلا الخاصين وان كانت النسبة بينها هو العموم من وجه ، وعليه فيجوز بيع الصيود من غير السلوق وبيع غير الصيود من السلوق .

الثالث أن يراد به مايكون بينه وبين الصيد نسبة وعلاقة ، بدعوى كفاية أدنى الملابسة في صحة الاضافة كما هو الظاهر والموافق للاستعمالات الدائرة بين المحاورين ، ضرورة ان جملة كلب الصيد في اللغة العربية لم توضع لمعنى خاص بل اطلقت على حصة من الكلاب بوجه من المناسبة وبعلاقة الملابسة ، كيف فانها ترادف في اللغة الفارسية بلفظ (سك شكاري) ولا يعتبرون في صحة ذلك الاطلاق أزيد من تلك المناسبة الاجمالية ، وعليه فالنسبة بينها وبين الطائفة الثانية هو العموم المطلق فانه على هذا يصح اطلاق كلب الصيد على الصيود مطلقا سلوقيا كان أم غيره وعلى السلوق كذلك صيوداً كان أم غيره ، وعلى ذلك أيضا فيجوز تخصيص العمومات بها بناء على جواز تخصيص العام بالخاصين بينها عموم مطلق كما هو الظاهر على ماحققناه في محله .

وأظهر المحتملات الثلاث هو الاحتمال الاخير لما عرفت من كفاية أدنى الملابسة في صحة الاضافة ، ثم الثاني لكثرة إضافة الموصوف الى وصف نوعه وبهذا صح جعله موضوعا للاحكام الشرعية ، وأما الاحتمال الاول فغير سديد جزما فان من المستبعد جداً اعتبار الاتصاف الفعلي في صحة اضافة الموصوف الى الصفة وأن لايكتفي فيها بأدنى المناسبة ، هذا غاية مايمكن أن يقال في جواز بيع السلوق على الاطلاق :

ولكنه فاسد إذ العمل بما ذكرناه على كلا الاحتمالين إنما يجوز فيما اذا لم يكن كل من الخاصين مقيداً بقيد به ، يوافق العام ويسانخه ، وإلا فينفي ذلك القيد بمفهومه أو منطوقه مااختص به الخاص الآخر من مادة الافتراق ، فيكونان من أفراد الدليلين المتعارضين فيسقطان للتعارض .

وفي المقام ان الظاهر من قوله «ع» في الطائفة الثانية (ثمن الكلب الذي لايصيد سحت) (وأما الصيود فلا بأس) هو ان غير الصيود من الكلاب يحرم بيعه وان كان سلوقيا ، فيشارك العام بمقتضى اشتماله القيد العدمي ، كما ان الظاهر من قولهم عليهم السلام في الطائفة الثالثة (ولا بأس بثمن كلب الصيد والآخر لايحل ثمنه) هو انه كلما كان كلب صيد بنوعه جاز بيعه صيوداً كان أم لم يكن ، وأما غير كلب الصيد فلا يجوز بيعه وإن كان صيوداً ، فيتعارضان في الصغير والكبير غير المعلمين من السلوق على الاحتمال الثالث من دعوى العموم المطلق بين الخاصين ، وفي الصيود من غير السلوق أيضا على الاحتمال الثاني من دعوى العموم من وجه بينها ، فصارت النتيجة على الاحتمال الثالث ان غير الصيود من

الكلاب لايجوز بيعه وإن كان سلوقياً ، وعلى الثاني فالصيود من غير السلوقي ايضاً لايجوز بيعه

هذا كله مع الاغضاء عن سند الطائفة الثالثة ، وإلا فهي لاتقاوم الطائفة الثانية لضعف سندها ، وعدم انجبارها بعمل المشهور ، وحينئذ فينحصر المخصص لتلك العمومات في الطائفة الثانية ، فترتفع الغائلة من اصلها .

حرمة بيع كلب الحراسة

قوله : (الثالث كلب الماشية) . أقول : هذه هي الجهة الثالثة من الكلام ، الظاهر انه لاشبهة في حرمة بيع الكلاب الثلاثة : أي كلب الماشية ، وكلب الحائط ، وكلب الزرع ، ويسمى كل واحد منها بالكلب الحارس ، وهذا هو المشهور بين القدماء ، وقد دلت عليه العمومات المتقدمة ، كما ان المشهور بين الشيخ (ره) ومن تأخر عنه الجواز .

وقد استدل عليه بوجوه : الوجه الاول ، دعوى الاجماع عليه كما يظهر من العلامة في التذكرة على ماحكاه المصنف (ره) قال : (يجوز بيع هذه الكلاب عندنا) ولكنا لم نجد ذلك في التذكرة . نعم ذكر الشيخ (ره) في الخلاف (١) : ان (بيع هذه الكلاب يجوز عندنا وما يصح بيعه يصح إجارته بلا خلاف) . والمحكي عن حواشي الشهيد : (ان احداً لم يفرق بين الكلاب الاربعة) . وظاهر هذه العبارة عدم وجود القول بالفرق بين الكلاب الاربعة في جواز البيع وعدمه .

وفيه ان ذلك معارض بدعوى الاجماع على حرمة بيعها ، على ان دعواه في مثل هذه المسألة المختلف فيها من الصعب المستصعب خصوصا مع عدم كونه إجماعا تعبديا كاشفاً عن رأي الحجة لاحتمال ان المجمعين قد استندوا الى المدارك المعلومة المذكورة في المقام .

ولا ينقضي العجب من الشهيد (ره) كيف يدعي : ان احداً لم يفرق بين الكلاب الاربعة في حرمة البيع وجوازه ، مع كثرة الاختلاف في المسألة !! .

إلا أن يكون نظره الشريف في ذلك الى العامة ، فقد عرفت في بيع كلب الهراش : ان طائفة منهم كالحنابلة والشافعية وبعض فرق المالكية ذهبوا الى ان بيع الكلاب مطلقا لايصح حتى كلب الصيد وطائفة اخرى منهم كالحنفية وبعض آخر من المالكية ذهبوا الى صحة بيعها مطلقا حتى كلب الحراسة . اويكون نظره الى جواز الانتفاع بها مطلقا وعدم جوازه كذلك ، فان الفقهاء رضوان الله عليهم لم يفرقوا في ذلك بين الكلاب الاربعة .

الوجه الثاني : ان ثبوت الدية على قاتلها في الشريعة المقدسة يدل على جواز المعاوضة عليها والى هذا اشار العلامة في المختلف (٢) وقال : (ولأن لها ديات منصوصة ، فتجوز المعاوضة

(١) ج ١ كتاب الاجارة ص ٢٧٦ . (٢) ج ٢ ص ١٦٣ .

عليها) . وقدرت هذه الدية فى كلب الماشية بكبش ، او بعشرين درهما ، وفى كلب الحائط بعشرين درهما ، وفى كلب الزرع بقفيز من طعام .

وفيه ان ثبوت الدية لها فى الشريعة لايدل على ملكيتها فضلا عن جواز المعاوضة عليها فقد ثبتت الدية فى الحر مع انه غير مملوك قطعاً ، بل لايبعد ان يكون ثبوت الدية كاشفاً عن عدم الملك مع فرض كون الشيء محترما ، وإلا لكان الثابت نقص القيمة ، أو تخيير المالك بينه وبين الدية كما فى العبد والأمة .

الوجه الثالث : انه لاشبهة فى جواز إجارتها لحفظ الماشية والحائط والزرع اتفاقا كما فى المتن ، فيجوز بيعها لوجود الملازمة بينهما ، والى هذا الدليل اشار العلامة ايضا فى المختلف (١) وقال : (ولأنه يجوز إجارتها فيجوز بيعها)

وفيه انه لاملازمة شرعية بين صحة الاجارة وصحة البيع ، فان إجارة الحر وأم الولد جائزة بالاتفاق ولا يجوز بيعهما ، كما لا ملازمة بين صحة البيع وصحة الاجارة ، فان بيع الشعير والحنطة وعصير الفواكه وسائر المأكولات والمشروبات جائز اتفاقا ، ولا تصح إجارتها فان من شرائط الاجارة ان العين المستأجرة مما يمكن الانتفاع بها مع بقاء عينها ، والامور المذكورة ليست كذلك .

وبعبارة اخرى ان جواز بيع الكلاب وعدمه من الاحكام الشرعية وهي امور توقيفية فلا محيص عن اتباع أدلتها ، فان كان فيها مايدل على جواز بيعها اخذ به ، وإلا فالعمومات الدالة على المنع متبعة .

الوجه الرابع : ماذكره العلامة ايضاً فى المختلف (٢) من انه (اذا جاز بيع كلب الصيد جاز بيع باقى الكلاب الاربعة ، والاول ثابت إجماعا فكذا الثانى ، بيان الشرطية : ان المقتضي للجواز هناك كون المبيع مما ينتفع به ، وثبوت الحاجة الى المعاوضة ، وهذان المعنيان ثابتان فى صورة النزاع ، فيثبت الحكم عملا بالمقتضي السالم عن المعارض إذ الاصل انتفائه) . وزاد عليه بعض اصحابنا : ان ما يترتب على الكلاب الثلاثة من المنافع اكثر مما يترتب على كلب الصيد ، فاذا جاز بيعه كان بيع تلك الكلاب الثلاثة اولى بالجواز .

وفيه انه قياس واضح ، فقد نهينا عن العمل به فى الشريعة المقدسة ، بالأدلة القاطعة ، وعليه فلا وجه لرفع اليد عن العمومات إلا فى الكلب الصيود .

الوجه الخامس : ان الحكم بجواز بيعها هو مقتضى الجمع بين الروايات ، لانا اذا لاحظنا العمومات الدالة على المنع ، مع قوله (ع) فى رواية تحف العقول : (وكل شيء يكون لهم

(١) الموضع المتقدم . (٢) الموضع المتقدم .

فيه الصلاح من جهة من الجهات فهذا كله حلال بيعه وشراؤه وإمساكه واستعماله وهبته وعاريته) وجدنا ان النسبة بينها هي العموم من وجه ، فان العمومات تقتضي حرمة بيع الكلاب كلها ، وإنما خرج منها بيع كلب الصيود فقط للروايات الخاصة ، وهذه الفقرة من رواية تحف العقول تقتضي صحة بيع كلما كان فيه جهة صلاح ، فتشمل بيع كلب الماشية وكلب الحائط وكلب الزرع ايضا ، لجواز الانتفاع بها في الحراسة ، وبعد سقوطها المعارضة يرجع في إثبات الجواز التكليفي الى اصالة الاباحة ، وفي إثبات الجواز الوضعي الى عمومات صحة البيع والتجارة عن تراض .

وفيه اولا : انا لو اغمضنا عما تقدم في رواية تحف العقول . فانها لا تقاوم العمومات المذكورة في خصوص المقام ، لأن كثرة الخلاف هنا مانعة عن انجبار ضعفها بعمل المشهور .

وثانيا : انه لامناص من ترجيح العمومات عليها ، إذ قد بينا في علم الاصول : ان من جملة المرجحات عند معارضة الدليلين بالعموم من وجه ان يلزم من العمل بأحدهما إلغاء الآخر من اصله ، وإسقاط ما ذكر فيه من العنوان عن الموضوعية ، وحينئذ فلا بد من العمل بالآخر الذي لايلزم منه المحذور المذكور ، وفي المقام لو عملنا برواية تحف العقول لزم من ذلك إلغاء العمومات على كثرتها ، ولسقط عنوان الكلب المذكور فيها عن الموضوعية لخروج الكلب الصيود منها بالروايات الخاصة كما عرفت ، ولو خرجت الكلاب الثلاثة منها بالرواية المذكورة لما بقي تحتها إلا الكلب الهراش فقط . ويكفي في المنع عن بيعه عدم وجود النفع فيه ، فلا يحتاج الى تلك العمومات المتظافرة ، ويلزم المحذور المذكور ، واما اذا عملنا بالعمومات ، ورفعنا اليد عن الرواية فان المحذور لايتوجه اصلا ، لأن ما فيه جهة صلاح من الاشياء لاينحصر في الكلاب الثلاثة .

ونظير ذلك المعارضة بين ما ورد (١) من الامر بغسل الثوب من ابوال مالا يؤكل لحمه وما ورد (٢) من نفي البأس عن بول الطير وخرئه ، فانا لو قدمنا الخبر الاول ، وحكمنا

---

(١) عبد الله بن سنان قال : قال ابو عبد الله «ع» : اغسل ثوبك من ابوال مالا يؤكل لحمه . حسنة لابراهيم بن هاشم . راجع ج ١ ئل باب ٨ نجاسة البول من ابواب النجاسات وج ١ التهذيب باب تطهير الثياب ص ٧٥ ، وج ١ كا باب ٣٢ ابوال الدواب ص ١٨ ، وج ٤ الوافي باب التطهير من فضلات الحيوانات ص ٣٠ .

(٢) ابو بصير عن ابي عبد الله «ع» قال : كل شيء يطير فلا بأس ببوله وخرئه . حسنة لابراهيم بن هاشم . راجع ج ١ ئل باب ١٠ حكم ذرق الدجاج من النجاسات ، والابواب المذكورة من كافي والوافي .

بسببه بنجاسة خرء الطيور التى لا يؤكل لحمها لكان ذكر الطير في الخبر الثاني لغواً محضاً ، إذ لا يبقى تحته إلا مايؤكل لحمه من الطيور ، ويكفي في طهارة ذرقها مايدل (١) على طهارة بول مأكول اللحم ، وهذا بخلاف العكس ، فانا اذا عملنا بالخبر الثاني لم يلزم المحذور لكثرة أفراد غير المأكول من غير جنس الطيور .

ومن هذا القبيل أيضا معارضة مايدل (٢) على انفعال الماء القليل بملاقاته النجاسة لما يدل (٣) على عدم انفعال الجاري بذلك ، فان العمل بالطائفة الاولى ، والحكم بانفعال الجاري بملاقاته النجاسة اذا كان قليلا يوجب كون ذكر الجاري في الطائفة الثانية لغواً ، إذ لا يبقى فيها إلا الكر ، ويكفي في عدم إنفعاله بملاقاته النجاسة مايدل (٤) على عدم انفعال الكر بذلك على الاطلاق ، ولو انعكس الأمر لم يلزم المحذور لكثرة أفراد القليل من غير الجاري .

الوجه السادس : مافي المتن من حكاية رواية ذلك عن الشيخ في المبسوط ، قال : (إنه روى ذلك يعني جواز البيع في كلب الماشية والحائط المنجبر قصور سنده ودلالته ـ لكون المنقول مضمون الرواية ، لامعناها ، ولا ترجمتها ـ باشتهاره بين المتأخرين) .

وفيه أن الشهرة بين المتأخرين لاتجبر ضعف الرواية ، بل ولم يعلم استنادهم اليها في فتياهم بالجواز ، فلعلهم استندوا في ذلك الى الوجوه المذكورة ، كما يظهر ذلك ممن يلاحظ كلماتهم على أنه لم يثبت لنا كون المحكي عن الشيخ رواية فضلا عن انجباره هنا بالاشتهار ، وتوضيح ذلك : أن ناقل الرواية تارة ينقلها بألفاظها الصادرة عن المنقول عنه ، واخرى بترجمتها بلغة اخرى غير لغة المروي عنه ، وثالثة بمعناها ، كما هو المتعارف بين الرواة ، خصوصا في الاحاديث الطوال التي يعسر حفظ ألفاظها عادة ، ورابعة بمضمونها ، كما هو المرسوم بين الفقهاء في مرحلة الافتاء .

---

(١) حريز وزرارة انهما قالا : لا تغسل ثوبك من بول شيء يؤكل لحمه . حسنة لابراهيم ابن هاشم . راجع ج ١ كا باب ٣٧ أبوال الدواب ص ٢٨ . و ج ٤ الوافي باب التطهير من فضلات الحيوانات ص ٣٠ وج ١ ئل باب ٩ طهارة البول من كل مايؤكل لحمه من أبواب النجاسات

(٢) راجع ج ١ ئل باب ٨ نجاسة ما نقص عن الكر من أبواب ماء المطلق .

(٣) راجع ج ١ ئل باب ٥ عدم نجاسة الماء الجاري من أبواب ماء المطلق .

(٤) محمد بن مسلم عن أبي عبد الله «ع» وسئل عن الماء تبول فيه الدواب وتلغ فيه الكلاب ويغتسل فيه الجنب ؟ قال : اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء . مجهولة لمحمد بن اسماعيل النيسابوري . راجع ج ١ كا باب الماء الذى لاينجسه شيء ص ٢ ، و ج ١ التهذيب باب المياه ص ١١٧ ، وباب الاحداث ص ١٢ .

أما غير القسم الأخير فلا شبهة في شمول أدلة اعتبار الخبر له ، كما هو واضح ، وأما القسم الاخير فلا تشمله تلك الادلة قطعا ، لانحصارها في الاخبار الحسية ، ورأي الفقيه من الامور الحدسية ، فلا يكون حجة لغيره ولغير مقلديه ، كما حقق في علم الاصول .

واذا عرفت ذلك اتضح لك أن المحكي عن الشيخ (ره) لايكون مشمولا لادلة اعتبار الخبر لأن ظاهره أنه (ره) فهم باجتهاده جواز البيع من الروايات ؛ وأشار اليه بلفظ الاشارة بداهة أن الامام «ع» لم يبين الحكم على النحو المذكور في العبارة ، وبلفظ الاشارة ابتداء من دون أن يكون مسبوقا أو ملحوقا بكلام آخر يدل عليه ، وعليه فلم يثبت كون المحكي رواية حتى ينجبر ضعفها بعمل المشهور ، وتكون حجة لنا في مقام الفتوى ، نعم لو كانت الرواية بأصلها واصلة الينا ، وقلنا بانجبار ضعف الخبر بشيء لكان لهذه الدعوى مجال واسع هذا كله على تقدير أن يكون المنقول في المتن هو عين عبارة الشيخ (ره) .

ولكنها ليست كك ، فانه قال في تجارة المبسوط (١) : (وروي ان كلب الماشية والحائط كذلك) وعلى هذا فهي رواية مرسلة ، وقابلة للانجبار .

ومع ذلك لايجوز الاستناد اليها أيضا ، لما عرفت في البحث عن رواية تحف العقول من منع انجبار ضعف الرواية بشيء صغرى وكبرى . على أن من البعيد جداً بل من المستحيل عادة أن تكون هناك رواية ، ولم يظفر عليها غير الشيخ من علماء الحديث ، أو وصلوا اليها ولكنهم لم يوردوها فى اصولهم المعدة للرواية ، حتى هو (ره) فى تهذيبيه .

والمظنون أن الشيخ (ره) اطلع عليها فى كتب العامة ، وأوردها فى كتابه للمناسبة إلا أن أحاديثهم عن النبي (ص) فى النهي عن بيع الكلاب خالية أيضا عن استثناء كلب الماشية وكلب الحائط .

لايقال : إن عدم اشتهار المرسلة بين القدماء لايمنع انجبار ضعفها بعمل المشهور من المتأخرين ، فان ظهورها إنما كان من زمان الشيخ (ره) ، فيكون هذا عذراً لعدم عمل القدماء بها ، وإنما يضر ذلك فيما اذا كانت الرواية بمرأى منهم ومسمع ، ثم لم يعملوا بها لاعراضهم عنها .

فانه يقال : إن ضعف الرواية إنما ينجبر بالشهرة إذا عمل بها المشهور مع نقلهم إياها في كتبهم من دون أن يستندوا فى ذلك الى نقل شخص واحد ، وأما اذا انتهى سند الناقلين الى شخص واحد فنسبتها الى النقلة وغيرهم سيان ، فمثل هذه الشهرة لا توجب الانجبار .

(١) راجع فصل حكم مايصح بيعه وما لايصح . و ج ٢ ئل باب ٤٢ تحريم بيع الكلاب مما يكتسب به .

ضرورة عدم اختصاص القلة بقرينة زائدة ليمتازوا بها على غيرهم . وإذن فنسبة المرسلة الى العاملين والناقلين كنسبتها الينا ، لأن مستندهم أجمع هو نقل الشيخ (ره) فقط : فلا يكون عملهم هذا جابراً لوهنها .

ويضاف الى ذلك ماقد عرفته مراراً من فساد البناء والمبنى ، وأن الشهرة لا تجبر ضعف الرواية صغرى وكبرى .

تذييل

المستفاد من أخبار الباب إنما هو حرمة بيع كلب الماشية وكلب الحائط وكلب الزرع وأما المعاملات الاخرى غير البيع فلا بأس فى إيقاعها عليها ، كاجارتها ، وهبتها ، والصلح عليها بناء على عدم جريان أحكام البيع عليه اذا كانت نتيجته المبادلة بين المالين ، فان المذكور فى تلك الاخبار هي حرمة ثمن غير الصيود من الكلاب ، ولا يطلق الثمن على ما يؤخذ بدلا بغير عنوان البيع من المعاملات .

ثم لايخفى : أن اقتناء تلك الكلاب ولو فى غير أوان الاصطياد والحراسة مما لاإشكال فيه لانها من الاموال ولو باعتبار الانتفاع بها فى وقت الاصطياد والحراسة ، وحرمة بيع هذه الكلاب لايضر بجواز اقتنائها ، إذ لاملازمة بين حرمة بيع شيء وحرمة اقتنائه والانتفاع به كيف وإن الانتفاع بها أكثر من الانتفاع بالكلب الصيود ، خصوصا لاهل البادية ، وأصحاب الماشية والبساطين والزروع ونحوها ، ولم يستشكل أحد فى جواز ذلك فيما نعلم ، بل ورد فى أخبار الفريقين (١) جواز اقتناء الكلاب الاربعة ، إلا أن تلحق بالكلب الهراش .

---

(١) فى ج ٢ المستدرك باب ٣٥ كراهة اتخاذ الكلب من أبواب الدواب عن غوالي اللئالي عن النبي (ص) انه قال : من اقتنى كلباً إلا كلب ماشية أو صيد أو زرع فقد انتقص من أجره كل يوم قيراط . مرسلة .

أبو الفتوح فى تفسير قوله تعالى : (وما علمتم من الجوارح) الآية ، رخص النبي (ص) فى اقتناء كلب الصيد وكل كلب فيه منفعة مثل كلب الماشية وكلب الحائط والزرع رخصهم فى اقتنائه ونهى عن اقتناء ماليس فيه نفع ، الخبر . مرسلة .

وفى ج ٦ سنن البيهقي ص ٩ عبد الله بن عمر يقول : سمعت رسول الله (ص) يقول : من اقتنى كلباً إلا كلب ضاري لصيد أو ماشية نقص من أجره كل يوم قيراطان .

وفى رواية اخرى قيل لابن عمر : إن أبا هريرة يقول : أو كلب زرع ، فقال : إن لأبي هريرة زرعا . أقول : في هذا الحديث إشارة إجمالية الى مكانة أبي هريرة فى —

وقد يقال : بجواز بيع كلب الماشية لقول علي «ع» في رواية قيس (١) : (لاخير في الكلاب إلا كلب صيد أو كلب ماشية) . فان جواز البيع من الخير الثابت فيه .

وفيه أن غاية مايستفاد من الرواية هو جواز اقتنائه للانتفاع به في حراسة الماشية واتصافه بالمالية بهذا الاعتبار ، وأما جواز بيعه فلا يستفاد منها ، لأنك قد عرفت عدم الملازمة بين كون الشيء مالا ، وبين جواز بيعه ، وإذن فالرواية من جملة مايدل على جواز اقتناء كلب الماشية . ومن هنا اتضح : أنه لاوجه لقياس مايحرم بيعه من الكلاب الثلاثة بالخمر لاثبات عدم المالية فيها ، لاوجه لذلك لان الشارع قد ألغى مالية الخمر ، بخلاف الكلاب الثلاثة ، فان ماليتها محفوظة في نظر الشارع وإن حرم بيعها .

جواز بيع العصير العنبي اذا غلى ولم يذهب ثلثاه

قوله : (الاقوى جواز المعاوضة على العصير العنبي اذا غلى ، ولم يذهب ثلثاه) . أقول : الغليان عبارة عن القلب ، كما في رواية الحماد (٢) ، قال : (قلت : أي شي الغليان ؟ قال : القلب) . والمراد به حصول النشيش فيه بحيث يصير أعلاه أسفله ، ثم ان العصير اذا غلى بنفسه حكم بنجاسته بمجرد ظهور النشيش فيه عند بعض القدماء ، وقد شيد أركان هذا القول البطل البحاثة شيخ الشريعة (ره) في رسالته العصيرية ، وتبعه جملة ممن تأخر عنه وعلى هذا فلا تحصل الطهارة والحلية فيه إلا بصيرورته خلا .

ويمكن تأييد هذا القول برواية الكلبي النسابة المتقدمة في بيع النبيذ (قال : سألت أبا عبد الله «ع» عن النبيذ ؟ فقال : حلال ، قلت : إنا ننبذه فنطرح فيه العكر وما سوى ذلك فقال «ع» : شه شه تلك الخمرة المنتنة) : وقد كنا نجزم بذلك القول في سالف الايام ، ثم عدلنا عنه ، وتحقيق الحق في محله .

— وضع الاحاديث الكاذبة ، حسب اقتضاء اغراضه الفاسدة وآرائه الكاسدة .

(١) محمد بن قيس عن أبي جعفر «ع» قال : قال : أمير المؤمنين «ع» : لاخير في الكلاب إلا كلب صيد أو كلب ماشية . صحيحة . راجع ج ٢ كا باب ١٢ الكلاب ص ٢٣٣ ، وج ١١ الوافي باب ٢١٢ الكلب ص ١١٧ ، وج ٢ ئل باب ٤٣ كراهة اتخاذ الكلب من أحكام الدواب .

(٢) عن أبي عبد الله «ع» قال : سألت عن شرب العصير ؟ قال : تشرب مالم يغل فاذا غلى فلا تشربه ، قلت : أي شيء الغليان ؟ قال : القلب . راجع ج ٣ ئل باب ٢ أن العصير لايحرم شربه من أبواب الاشربة المحرمة .

وان كان غليانه بالنار فهو محل الكلام فى المقام ، ومورد النقض والابرام من جهة طهارته وعدمها ، وجواز شربه وبيعه وعدمها ، وفصل بعضهم بين العصير العنبي والتمري وحكم بنجاسة الاول وطهارة الثانى ، وتحقيق ذلك وتفصيله فى كتاب الطهارة ، ووجهة الكلام هنا فى خصوص البيع فقط ، والظاهر جوازه .

ولنمهد لبيان ذلك مقدمة ، وهي أنه لا إشكال فى ان العصير العنبي سواء غلى أم لم يغل من الاموال المهمة فى نظر الشارع والعرف ، وعليه فلو أتلفه أحد ضمن قيمته لمالكه ، كما لو أغلاه الغاصب ، فانه يضمنه بنقصان قيمته اذا كان الغليان موجبا للنقص ، كأن اخذ للتداوي في غير أوان العنب ، فانه لاقصور فى شمول دليل اليد لذلك مع قيام السيرة القطعية عليه وإن كان غليانه لايوجب نقصان قيمته ، أو كان سببا لزيادتها فلا وجه للضمان ، كأن أخذ للدبس ونحوه فغصبه الغاصب فأغلاه ، والوجه فى ذلك هو أن الغاصب وإن أحدث فى العصير المغصوب وصفاً جديداً ، إلا أن تصرفه هذا لم يحدث عيباً فى العصير ليكون موجبا للضمان ، بل صار وسيلة لازدياد القيمة .

ومن هنا ظهر لك ضعف قول المتن : (لوغصب عصيراً فأغلاه حتى حرم ونجس لم يكن فى حكم التالف ، بل وجب عليه رده ، ووجب عليه غرامة الثلثين ، واجرة العمل فيه حتى يذهب الثلثان) فقد عرفت عدم صحة ذلك على إطلاقه .

اذا علمت ذلك وقع الكلام فى ناحيتين ، الناحية الاولى : فى جواز بيع العصير العنبي وعدمه بحسب القواعد ، والناحية الثانية : فى جواز بيعه وعدم جوازه بحسب الروايات .

أما الناحية الاولى : فقد يقال : بحرمة بيعه اذا غلى من جهة النجاسة ، والحرمة ، وانتفاء المالية ، ولا يرجع شيء من هذه التعليلات الى معنى محصل ، أما النجاسة فانها لم تذكر إلا فى رواية تحف العقول ، والمراد بها النجاسات الذاتية ، فلا تشمل المتنجسات ، لأن نجاستها عرضية ، ولو سلمنا شمولها للمتنجسات فالنهي عن بيعها ليس إلا من جهة عرائها عن المنفعة المحللة ، ولا شبهة فى أن العصير العنبي المغلي ليس كذلك ، لوجود المنافع المحللة فيه بعدذهاب ثلثيه ، على أن مانعية النجاسة عن البيع ممنوعة كما تقدم .

وأما الحرمة فقد يقال : إن الروايات العامة المتقدمة دلت على وجود الملازمة بين حرمة الشيء وحرمة بيعه . إلا أنه فاسد ، فقد تقدم أنها ضعيفة السند ، وأشرنا ايضا الى عدم الملازمة بين حرمة الشيء وحرمة بيعه ، على أن المراد بالحرمة فيها مايعرض على الشيء بعنوانه الذاتي الأولي ، فلا تشمل الأشياء المحرمة بواسطة عروض أمر خارجي ، وإلا للزم القول بحرمة بيع الاشياء المباحة اذا عرضتها النجاسة أوغيرها مما يوجب حرمتها العرضية

وأما انتفاء المالية ففيه أن العصير العنبي المغلي من الأموال الخطيرة في نظر الشارع والعرف ولذا لو أتلفه أحد لضمنه كما عرفته . على أن الظاهر ان المالية لا تعتبر في صحة المعاوضة على الشيء

وأما الناحية الثانية : فقد استدل على حرمة بيعه بروايات : منها قوله «ع» في رواية محمد ابن الهيثم (١) : إنه (اذا تغير عن حاله وغلى فلا خير فيه حتى يذهب ثلثاه) . فأن البيع من جملة الخير المنفي فلا يجوز . وفيه أولا : انها رواية مرسلة ، فلا تصلح للاستناد اليها في الأحكام الشرعية . وثانيا : انها بعيدة عن حرمة البيع لظهور السؤال في حرمة الشرب فقط ، فلا تشمل البيع .

ومنها قوله «ع» في رواية أبي كهمس (٢) : (وإن غلى فلا يحل بيعه) فان ظاهرها نفي الحلية المطلقة تكليفية كانت أم وضعية ، فتدل على حرمة بيع العصير اذا غلى ولم يذهب ثلثاه وفيه أولا : انها ضعيفة السند . وثانيا : ان ظهورها في غليان العصير بنفسه لا بالنار ، فتكون غريبة عما نحن فيه ، وراجعة الى القسم الاول من العصير ، وقد عرفت من بعض القدماء ومن شيخ الشريعة أن الطهارة والحلية فيه لا تحصلان إلا بصيرورته خلا ، على أن الظاهر من الحلية فيها بقرينة الصدر والذيل هي التكليفية فقط دون الوضعية وحدها ، أو ما هو

---

(١) عن رجل عن ابي عبد الله «ع» قال : سألته عن العصير يطبخ بالنار حتى يغلي من ساعته فيشربه صاحبه ؟ فقال : اذا تغير عن حاله وغلى فلا خير فيه حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه . مرسلة . راجع ج ٢ كا باب العصير ص ١٩٧ . وج ٢ التهذيب باب الاشربة ص ٣١٢ وج ١١ الوافي باب ١٦١ العصير ص ٨٧ . وج ٣ ئل باب ٣ تحريم العصير من الاشربة المحرمة

(٢) قال : سأل رجل ابا عبد الله «ع» عن العصير فقال : لي كرم أنا أعصره كل سنة وأجعله في الدنان وابيعه قبل ان يغلي ؟ قال : لا بأس به وإن غلى فلا يحل بيعه ثم قال : هو ذا نحن نبيع تمرنا ممن نعلم انه يصنعه خمراً . مجهولة لابي كهمس . راجع ج ٢ التهذيب بيع الخمر ص ١٥٥ . وج ١ كا باب ١٠٧ بيع العصير ص ٣٩٥ . وج ١٠ الوافي باب ٣٩ بيع العصير ص ٣٩ . وج ٢ ئل باب ٨٨ جواز بيع العصير ممن يعمل خمراً مما يكتسب به .

في ج ٣ رجال المامقاني في فصل الكنى ص ٣٢ : كهمس بالكاف المفتوحة ، والهاء الساكنة والميم المفتوحة والسين المهملة من اسماء الاسد قاله الليث . والرجل القبيح الوجه عن ابن خاويه . والناقة الكوماء ، وهي العظيمة السنام عن ابن عباد ، نص على ذلك كله في التاج ، وفي الصحاح ان الكهمس القصير ، وابو حي من العرب ، وابو كهمس كنية الهيثم بن عبد الله ، وظاهر النقد كونهما رجلين ، والظاهر الاتحاد ، وهو كنية قاسم بن عبيد ايضا انتهى

أقول : في ج ٢ التهذيب كتاب الطلاق ص ٢١٩ أبي كهمس اسمه هيثم بن عبيد .

أعم منها ومن التكليفية ، إذن فالرواية ناظرة الى حرمة بيع العصير للشرب ، فإن إشراب النجس أو المتنجس للمسلم حرام ، وأما حرمة بيعه للدبس ونحوه فلا يستفاد منها .

ثم لايخفى : أن قوله «ع» في ذيل الرواية : (هو ذا نحن نبيع تمرنا ممن نعلم انه يصنعه خمراً) . إنما هو لدفع وسوسة السائل من تجويز الامام «ع» بيع العصير قبل الغليان ، وإن كان المشتري ممن يصنعه خمراً ، وسيأتي في مبحث بيع العنب ممن يجعله خمراً تعليل الامام «ع» جواز البيع بقوله : (بعته حلالا فجعله حراما فأبعده الله) وقد تكرر ذلك في جملة من الروايات

ومنها ما في رواية ابي بصير (١) من قوله «ع» : (اذا بعته قبل ان يكون خمراً وهو حلال فلا بأس) . فان منطوقها يدل على جواز بيع العصير قبل صيرورته خمراً ، ومفهومها يدل على عدم جواز البيع بعد حرمة العصير بالغليان .

وفيه أولا : انها ضعيفة السند ، وثانيا : ان راويها أبا بصير مشترك بين اثنين ، وكلاهما كوفي ، ومن اهل الثقة ، ومن المقطوع به ان بيع العصير العنبي لم يتعارف في الكوفة في زماننا هذا مع نقل العنب اليها من الخارج فضلاً عن زمان الراوي الذي كان العنب فيه قليلا جداً ، وعليه فالمسؤول عنه هو حكم العصير التمري الذي ذهب المشهور الى حليته حتى بعد الغليان مالم يصر خمراً ، فلا يستفاد من الرواية إلا حرمة بيع الخمر وجواز بيع العصير التمري قبل كونه خمراً ، فتكون غريبة عن محل الكلام ، وإن أبيت عن ذلك فلا إشكال انها غير مختصة بالعصير العنبي ، فغاية الامر أن تكون الرواية شاملة لكلا العصيرين ، إلا أنه لابد من التخصيص بالتمري ، لان ظاهر قوله «ع» : (وهو حلال) هو أن العصير قبل كونه خمراً حلال ولو كان مغلياً ، ومن الواضح ان هذا يختص بالتمري دون العنبي .

قوله : (والظاهر أنه اراد بيع العصير للشرب من غير التثليث) . أقول : قد حكى المصنف عن المحقق الثاني في حاشية الارشاد : انه (لو تنجس العصير ونحوه فهل يجوز بيعه على من يستحله فيه اشكال ؟) ثم ذكر المحقق الثاني : (ان الاقوى العدم ، لعموم ولا تعاونوا على الاثم والعدوان) .

وقد استظهر المصنف من كلامه هذا : أنه اراد بيع العصير للشرب من غير التثليث ، إلا أن الذي يظهر لنا منه : أنه اراد من العصير مطلق المعتصرات كعصير الفواكه وغيره ، ويدل على أن هذا هو المراد من كلامه وجهان : الوجه الاول : عطف كلمة (نحوه) على

---

(٢) قال : سألت أبا عبد الله «ع» عن ثمن العصير قبل ان يغلي لمن يبتاعه ليطبخه أو يجعله خمراً ؟ قال : اذا بعته قبل ان يكون خمراً وهو حلال فلا بأس . ضعيفة لقاسم بن محمد راجع المصادر المزبورة من الكتب المتقدمة .

العصير ، فان الظاهر أن المراد منها مطلق المايعات المضافة ، فلا بد وأن يكون المراد من العصير مطلق المعتصرات ، إذ لاخصوصية للعصير العنبي في المقام . والوجه الثاني : تقييده جواز البيع بمن يستحل ، إذ لو كان مرادة خصوص العصير العنبي فقط لكان ذلك التقييد لغواً ، لجواز بيعه من غير المستحل ايضا ، فقدعرفت حليته وطهارته وجواز الانتفاع به على وجه الاطلاق بعد ذهاب ثلثيه .

ويؤيد ذلك مااستدل به المحقق الثاني على حرمة البيع من حرمة الاعانة على الاثم : فان العصير العنبي وإن كان يتنجس ويحرم بمجرد الغليان ، إلا أنه يطهر ويحل بذهاب ثلثيه ، فلا يكون بيعه من غير المستحل إعانة على الاثم ، ويستكشف من ذلك أن غرضه من العصير هو ماذكرناه .

جواز المعاوضة على الدهن المتنجس

قوله : (يجوز المعاوضة على الدهن المتنجس) . أقول : المعروف بين الأصحاب هو جواز المعاوضة على الدهن المتنجس ، لفائدة الاستصباح به تحت السماء خاصة ، بل في الخلاف (١) دعوى الاجماع على ذلك ، قال : (يجوز بيع الزيت النجس لمن يستصبح به تحت السماء ، وقال ابو حنيفة (٢) : يجوز بيعه مطلقا ، وقال مالك والشافعي : لا يجوز بيعه بحال ، دليلنا إجماع الفرقة وأخبارهم) . وعن الحنابلة ايضا لايجوز ، إلا ان الظاهر من أخبار العامة (٣) جواز ذلك ، لاطباقها على جواز الانتفاع به ، بل في بعضها (٤) ذكر

---

(١) ج ١ كتاب البيوع ص ٢٢٥ .

(٢) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٣٢ عن الحنفية يجوز ان يبيع دهناً متنجساً ليستعمله في الدبغ والاستضاءة به في غير المسجد ، وفي ص ٢٣١ عن المالكية لايصح بيع المتنجس الذي لايمكن تطهيره كسمن وقعت فيه نجاسة على المشهور ، وذهب بعضهم الى الجواز . وعن الحنابلة الدهن الذي سقطت فيه نجاسة فانه لايحل بيعه . وفي هامش ج ٦ سنن البيهقي ص ١٣ في قواعد ابن الرشد اختلفوا في الزيت النجس ونحوه بعد اتفاقهم على تحريم أكله فمنعه مالك والشافعي ، وجوزه ابو حنيفة وابن وهب اذا بين ، وفي نوادر الفقهاء أجمع الصحابة على جواز بيع زيت ونحوه تنجس بموت شيء فيه أذا بين ذلك .

(٣) راجع ج ٩ سنن البيهقي ص ٣٥٤ .

(٤) في هامش ج ٦ سنن البيهقي ص ١٣ عن ابن عمران قال : سألت القاسم وسالما عن الزيت تموت فيه الفارة أفنبيعه ؟ قال : نعم .

جواز البيع صريحاً .

قوله : (وجعل هذا من المستثنى عن بيع الأعيان النجسة) . أقول : حاصل كلامه أن مسألة المعاوضة على الدهن للاستصباح إنما يمكن جعلها من المستثنى من حرمة بيع الأعيان النجسة اذا قلنا بحرمة الانتفاع بالمتنجس إلا ماخرج بالدليل ، أو قلنا بحرمة بيع المتنجس وإن جاز الانتفاع به منفعة محللة مقصودة ، وإلا فيكون الاستثناء منقطعاً ، لعدم دخول بيع الدهن المتنجس ولاغيره من المتنجسات القابلة للانتفاع بها في المستثنى منه ، وقد تقدم أن المنع عن بيع النجس فضلا عن المتنجس ليس إلا من حيث حرمة المنفعة المقصودة ، فاذا فرض حلها فلا مانع من البيع .

وفيه أولا : أنه قد تقدم مراراً عديدة أن النجاسة بما هي نجاسة لاتمنع عن البيع إلا اذا استلزمت حرمة الانتفاع بالنجس من جميع الجهات وقد اعترف المصنف هنا وفي مسألة بيع الميتة الحكم الأول ، وقد تقدم أيضا أن النجاسة لا تمنع عن الانتفاع بالنجس لو كان له نفع محلل ، بل وستعرف أن مقتضى الأصل إنما هو جواز الانتفاع بالأعيان النجسة فضلا عن المتنجسات ، وإذن فلا مناص عن كون الاستثناء منقطعاً لامتصلا .

وثانياً : أنا لانعرف وجهاً لابتناء كون الاستثناء متصلا على حرمة الانتفاع بالمتنجس ، إذ العنوان في المستثنى والمستثنى منه إنما هو حرمة بيع النجس ، أو المتنجس من حيث هما كذلك ولم يقيد بحرمة الانتفاع بهما ، نعم يجوز تعليل جواز البيع ، أو حرمته بجواز الانتفاع بهما أو حرمته ، وعليه فتكون حرمة الانتفاع بهما من علل التشريع لحرمة بيعها ، ومن قبيل الواسطة في الثبوت لذلك ، وقد ظهر مما ذكرناه : أن القاعدة الأولية تقتضي جواز بيع الدهن المتنجس بلا احتياج الى الروايات ، كما أنها تقتضي حرمة بيعه ، وعدم جواز الانتفاع به لو قلنا بمانعية النجاسة عن البيع ، وعدم جواز الانتفاع بالمتنجس .

وثالثاً : أن جعل المصنف المعاوضة على الأعيان المتنجسة من جملة المسائل الثمانية وان كان يقتضي اتصال الاستثناء وشمول المستثنى منه للنجس والمتنجس كليهما ، إلا أن تخصيصه الكلام في عنوان هــذه المسائل الثمانية بالاكتساب بالأعيان النجسة عدا ما استثنى يقتضي انقطاع الاستثناء ، سواء قلنا بجواز الانتفاع بالمتنجس أم لم نقل ، وعليه فذكر مسألة المعاوضة على الأعيان المتنجسة في عداد المعاوضة على الأعيان النجسة من باب الاستطراد .

تأسيس

لايخفى أن الروايات الواردة في بيع الدهن المتنجس على طوائف ، الاولى (١) : مادل على جواز بيعه مقيداً بإعلام المشتري . الثانية (٢) : مادل على جواز البيع من غير تقييد بالإعلام كرواية الجعفريات الدالة على جواز بيع الدهن المتنجس لجعله صابوناً . الثالثة (٣) : مادل على

(١) ابن وهب عن ابي عبد الله «ع» في جرذ مات في زيت ماتقول في بيع ذلك ؟ فقال بعه وبينه لمن اشتراه ليستصبح به . موثقة للحسن بن محمد بن سماعة .

ابو بصير قال : سألت ابا عبد الله «ع» عن الفارة تقع في السمن او في الزيت فتموت فيه ؟ فقال : إن كان جامداً فتطرحها وما حولها ويؤكل ما بقي وإن كان ذائباً فاسرج به وأعلمهم اذا بعته . مجهولة للحسن بن رباط . راجع ج ٢ ئل باب ٣٣ جواز بيع زيت النجس مما يكتسب به . و ج ٢ التهذيب باب الغرر ص ١٥٣ . و ج ١٠ الوافي باب ٤٣ جامع فيما يحل بيعه وشراؤه ص ٤٢ .

قرب الاسناد باسناده عن اسماعيل بن عبد الخالق عن ابي عبد الله «ع» قال : سأله سعيد الأعرج السمان وأنا حاضر عن الزيت والسمن والعسل تقع فيه الفارة فتموت كيف يصنع به ؟ قال أما الزيت فلا تبعه إلا لمن تبين له فيبتاع للسراج ، الخبر . ضعيفة لمحمد بن خالد . راجع الباب ٣٣ المتقدم من ج ٢ ئل .

(٢) الجعفريات باسناده عن علي «ع» أنه سئل عن الزيت يقع فيه شيء له دم فيموت ؟ قال: الزيت خاصة يبيعه لمن يعمله صابوناً وعن الراوندي مثله . راجع ج٢ المستدرك ص٤٢٧

أقول : قد أشرنا مراراً عديدة الى وثاقة كتاب الأشعثيات المسمى بالجعفريات ، ولكن تبين اخيراً لسيدنا الاستاذ ادام الله ايام إفاضاته : أن الوجوه التي استند اليها القائلون باعتبار الكتاب لاتخرجه عن الجهالة ، فان من جملة رواته موسى بن اسماعيل ، وهو مجهول الحال في كتب الرجال ، ومهما بالغ المحدث النوري في اعتباره وتوثيق رواته ، إلا أن ماأفاده لايرجع الى معنى محصل تركن اليه النفس ، ويطمئن به القلب .

(٣) قرب الاسناد عن علي بن جعفر عن اخيه قال : سألته عن حب دهن ماتت فيه فارة؟ قال : لا تدهن به ولا تبعه من مسلم . مجهولة لعبد الله بن الحسن . راجع ج ٢ ئل باب ٣٤ بيع الذكي المختلط بالميت مما يكتسب به .

الجعفريات عن علي «ع» قال : وإن كان شيئاً مات في الادام وفيه الدم في العسل او في زيت او في السمن إن كان ذائباً فلا يؤكل يسرج به ولا يباع . مجهولة لموسى بن اسماعيل —

عدم جواز بيعه مطلقا ، ومقتضى القاعدة تخصيص الطائفة الثالثة الدالة على عدم الجواز بما دل على جواز البيع مع الإعلام ، وبعد التخصيص تنقلب نسبتها إلى الطائفة الثانية الدالة على جواز البيع مطلقا ، فتكون مقيدة لها لامحالة ، فيحكم بجواز بيعه مع الإعلام دون عدمه ، وعلى هذا فيجب الاعلام بالمنجاسة مقدمة لذلك .

ولا يخفى أن وجوب الاعلام على ما يظهر من دليله إنما هو لأجل أن لايقع المشتري في محذور النجاسة ، إذ قد يستعمل الدهن المتنجس فيما هو مشروط بالطهارة لجهله بالحال ، وعليه فلو باع المتنجس الذي ليس من شأنه ان يستعمل فيما يشترط بالطهارة كاللحاف والفرش فلا يجب الاعلام فيه .

قوله : (منها الصحيح عن معاوية بن وهب) . أقول : لا دلالة في الرواية على جواز البيع ولا على عدمه ، بل هي دالة على جواز إسراج الزيت المتنجس .

قوله : (ومنها الصحيح عن سعيد الأعرج) . أقول : الرواية للتحلي ، وهي ايضاً دالة على الاسراج ، فلا إشعار فيها بحكم البيع بوجه .

قوله : (وزاد في المحكي عن التهذيب) . أقول : بعدما نقل الشيخ (ره) رواية ابن وهب المشار اليها الدالة على جواز إسراج الزيت المتنجس قال : (وقال : في بيع ذلك الزيت تبيعه وتبينه لمن اشتراه ليستصبح به) . فأشار به الى رواية اخرى لابن وهب ، وهي الرواية المتقدمة الدالة على جواز بيع ذلك الزيت مع الاعلام ، إذن فلا وجه لجعل هذه العبارة رواية كما صنعه المصنف ، وإنما هي من كلام الشيخ (ره) .

عدم أشتراط الاستصباح في صحة بيع الدهن المتنجس

قوله : (اذا عرفت هذا فالاشكال يقع في مواضع : الأول) . أقول : ماقيل او يمكن ان يقال في حكم بيع الدهن المتنجس وجوه بل أقوال ، الأول : جواز بيعه على أن يشترط على المشتري الاستصباح ، كما استظهره المصنف من عبارة السرائر الثاني : جوازه مع قصد المتبايعين الاستصباح وإن لم يستصبح به بالفعل ، كما استظهره المصنف من الخلاف . الثالث جواز بيعه بشرط أن لايقصد المتبايعان في جواز بيعه المنافع المحرمة وإن كانت نادرة سواء

— راجع ج ١ المستدرك ص ٢٩ ، و ج ٢ ص ٤٢٧ .

دعائم الاسلام عنهم «ع» اذا وقعت (الدابة) فيه (الادام) فماتت لم يؤكل ولم يبع ولم يشتر . ضعيفة . راجع ج ٢ المستدرك ص ٤٢٧ .

قصداً مع ذلك المنافع المحللة أم لا. الرابع: صحة بيعه مع قصد المنفعة المحللة إلا اذا كانت شايعة، فلا يعتبر في صحة البيع ذلك القصد. الخامس: جواز بيعه على وجه الاطلاق من غير اعتبار شيء من القيود المذكورة. السادس: اشتراط تحقق الاستصباح به خارجاً في جواز بيعه، كما استظهره المحقق الايرواني من عبارتي الخلاف والسرائر، وجعلها أجنبيتان عما ذكره المصنف (ره).

وقد اختار في المتن الوجه الرابع في مطلع كلامه، وقال: يمكن أن يقال باعتبار قصد الاستصباح، واختار الوجه الثالث في آخر كلامه، وقال نعم يشترط عدم اشتراط المنفعة المحرمة، والذي تقتضيه القواعد مع الإغماض عن الروايات هو الوجه الخامس.

ولنبدأ بذكر مااختاره المصنف، وذكر مايرد عليه من الاشكال، وسيظهر من ذلك وجه القول المختار، فنقول: ملخص كلامه: أن مالية الأشياء عند العرف والشرع إنما هي باعتبار منافعها المحللة الظاهرة المقصودة منها لا باعتبار مطلق الفوائد ولو كانت غير ملحوظة في ماليتها، أو كانت نادرة الحصول، ولا باعتبار المنافع الملحوظة اذا كانت محرمة، وعليه فاذا فرض أن الشيء لم تكن له فائدة محللة ملحوظة في ماليته فلا يجوز بيعه، لا مطلقاً لانصراف الاطلاق الى كون الثمن بازاء المنافع المقصودة منه، والمفروض حرمتها، فيكون أكلا للمال بالباطل. ولا مع قصد الفائدة المحللة النادرة، فان قصدها لايوجب المالية مع حرمة منفعته الظاهرة، نعم لو دل نص خارجي على جواز بيعه كما فيما نحن فيه لوجب حمله على ماذا قصد المتبايعان المنفعة النادرة، فانها وإن لم توجب المالية بحسب نفسها، ولكن توجبها بحكم الشارع، فلا يكون أكلا للمال بالباطل، كما أن حكمه قد يوجب سلب المالية في بعض الأحيان كما في الخمر والخنزير، فيكون أكل المال في مقابلها أكلا له بالباطل، وهكذا لو لم تقصد المنفعة النادرة في الصورة المتقدمة، فان المال في هذه الصورة يقع في مقابل المنفعة الظاهرة المحرمة.

وفيه أن جميع الأدهان ولو كانت من العطور مشتركة في أن الاطلاء والاستصباح بها او جعلها صابونا من منافعها المحللة الظاهرة، وأنها دخيلة في مالية الدهن، غاية الامر ان تفوق بعض منافعها كالأكل فيما قصد منه أكله، والشم فيما قصد منه شمه أوجب لها زيادة في المالية، وأوجب إلحاق المنافع الأخر المغفول عنها بالمنافع النادرة وإن كانت في نفسها من المنافع الظاهرة، لأن اختلاف المرتبة في المنفعة بمجرده لايجعل المرتبة النازلة من المنافع نادرة في حد ذاتها وإن خفيت في نظر اهل العرف، وعليه فالمرتفع من منافع الدهن اذا تنجس إنما هو خصوص إباحة اكله، واما ماسواها من المنافع فهو باق على حله.

وعلى الجملة انتفاء بعض المنافع الظاهرة المعروفة عن الأشياء ، كذهاب رائحة الأدهان العطرية ، وعروض حرمة الاكل لما قصد منه اكله من الادهان لايوجب انتفاء ماليتها بالكلية ، بل هي موجودة فيها باعتبار منافعها الاخر الظاهرة وإن كانت غير معروفة .

ومن هنا يتوجه الحكم بالضمان اذا غصبها غاصب او اتلفها متلف ، للسيرة القطعية العقلائية ، ولدليل اليد ، وإذن فلا وجه لجعل الاستصباح من المنافع النادرة للدهن ، بل هو كغيره من المنافع الظاهرة ، فان اعتبر قصدها في صحة البيع اعتبر مطلقا ، وان لم يعتبر ذلك لم يعتبر مطلقا .

وأما المنافع النادرة للشيء فانها لاتوجب ماليته ، فكيف يقال : باعتبار قصدها في صحة بيعه ، ولا نظن ان احداً يلتزم بمالية الكوز المصنوع من الطين المتنجس بلحاظ الانتفاع بخزفه في البناء !! على أنه لا دليل على اعتبار أصل القصد وجوداً وعدما في صحة البيع .

قوله : (نعم يشترط عدم اشتراط المنفعة المحرمة) . أقول : أشار به الى الوجه الثالث . ويرد عليه : أن مالية الاشياء قائمة بها بما لها من المنافع حسب رغبات العقلاء ، إذ الرغبة فيها لا تكون إلا لأجل منافعها ، فالمنافع المترتبة عليها من قبيل الجهات التعليلية : بمعنى أن رغبة العقلاء فيها ليس إلا لأجل منافعها الموجودة فيها ، وحينئذ فبذل المال إنما هو بازاء نفس العين فقط ، وعلة ذلك البذل هي المنافع ، وعليه فلو قصد البايع المنفعة المحرمة لم يلزم منه بطلان البيع ، فقد عرفت أن مالية الاشياء قائمة بذواتها ، وأن المنافع المترتبة عليها من قبيل العلل والدواعي ، فحرمة بعض المنافع لاتوجب حرمة المعاملة على الاشياء اذا كانت حلالا بلحاظ المنافع الاخر ، ومثال ذلك صحة بيع العنب ممن يجعله خمراً ، وسيأتي البحث فيه

وبعبارة واضحة الثمن إنما يقع بازاء العين دون المنافع ، غاية الامر ان ترتب المنفعة عليها غاية للشراء وداع اليه ، فحرمة المنفعة المشروطة عليه لا توجب بطلان البيع مالم يكن الثمن بازائها ، ومما يدلنا على ذلك أنه اذا استوفى المشتري منافع المال الاخرى غير هذه التي اشترطت عليه في البيع ، او التي انصرف اليها الاطلاق لم يبطل البيع ، ولا يكون هذا التصرف منه بغير استحقاق ، ومما ذكرناه تجلى : ان أكل الثمن في مقابله ليس أكلا للمال بالباطل كما في المتن فانه مضافا الى ما تقدم من كون الآية أجنبية عن شرائط العوضين ، وإنما هي ناظرة الى حصر المعاملات الصحيحة بالتجارة عن تراض ، وناهية عن الأسباب الباطلة لها . ان اشتراط المنفعة المحرمة لايوجب كون الثمن بازائها ، لكي يكون أكل المال في مقابلها أكلا له بالباطل إذ الشروط لاتقابل بالثمن ، وسيأتي ذلك في مبحث الشروط ان شاء الله .

قوله : (وإلا فسد العقد بفساد الشرط) . أقول : يرد عليه أن العقد لايفسد باشتراط

الشرط الفاسد فيه ، وقد اختاره المصنف فى باب الشروط ، والوجه فيه أن الالتزام الشرطي أمر آخر وراء الالتزام العقدى ، فلا يستلزم فساده فساد العقد ، وعليه فلا وجه للالتزام ببطلان العقد فى المقام باشتراط المنفعة المحرمة فيه ، لانه من صغريات الكبرى المذكورة .

قوله : (بل يمكن القول بالبطلان بمجرد القصد وإن لم يشترط فى متن العقد) . أقول : يرد عليه ماذكرناه سابقاً من أن بذل المال إنما هو بإزاء نفس العين ، والمنافع المترتبة عليها من قبيل الجهات التعليلية ، ثم لنسلم أنا قد التزمنا ببطلان العقد باشتراط المنفعة المحرمة ، فلا مجال للالتزام بالبطلان بمجرد القصد بعدما لم يكن مذكوراً فى العقـد ، إذ لاعبرة بالقصد الساذج إذا لم يكن شرطاً فى ضمن العقد ، وقد انجلى مما حققناه بطلان سائر الوجوه والاقوال بأجمعها . هذا كله بحسب ماتقتضيه القواعد .

وأما بحسب الروايات فقـد يقال : بلزوم قصد الاستصباح فى بيع ذلك الدهن . لقول الصادق «ع» فى رواية ابن وهب : (بعه وبينه لمن اشتراه ليستصبح به) . ولقوله «ع» فى رواية اسماعيل بن عبد الخالق : (أما الزيت فلا تبعه إلا لمن تبين له فيبتاع للسراج) . فانهما ظاهرتان فى تقييد جواز البيع بقصد الاستصباح ، بل بالغ بعضهم وقال : إن الرواية الثانية صريحة فى ذلك بدعوى حصر جواز البيع فيها بصورة الشراء للإسراج فقط .

وفيه أولا : أن الرواية الثانية ضعيفة السند كما تقدم . وثانياً : أن الظهور البدوي فى الروايتين وإن كان ذلك ، ولكن الذي يظهر بعد التأمل فى مدلولها هو أن الاستصباح والإسراج من فوائد التبيين ومتفرعاته ، وقد أخذ غاية لذلك لكي لايقع المشتري فى محذور النجاسة باستعماله الدهن المتنجس فيما هو مشروط بالطهارة كالأكل ونحوه ، إذن فلا دلالة فى الروايتين على أن اعتبار قصد الاستصباح من شرائط البيع .

وثالثاً : أن التوهم المذكور مبني على جعـل الأمر بالبيان فى الروايتين للإرشاد الى الاستصباح بالدهن ، وليس كذلك ، لأن الأوامر والنواهي إنما تحمل على الارشاد إذا اكتنفت بالقرائن الصارفة عن ظهور الأمر في الوجوب ، وعن ظهور النهي فى التحريم ، سواء أكانت القرائن حالية أم مقالية ، وسواء أكانت عامة أم خاصة ، كالأوامر والنواهي المتعلقة بأجزاء الصلاة وشرائطها ، وكالأوامر والنواهي الواردة فى أبواب المعاملات ، كقوله تعالى : (أوفوا بالعقود) ، وكالنهي عن بيع ماليس عندك ، والنهي عن بيع الغرر ، وسيأتي البحث عنها فى مواضعها ، وأما فيما نحن فيه فلا قرينة توجب رفع اليد عن ظهور الامر بالبيان فى الوجوب النفسي ، وحمله على الارشاد .

قوله : (كما يومىء إلى ذلك ماورد فى تحريم شراء الجارية المغنية وبيعها) . أقول : وجه

الايماء دلالتها على بطلان بيع الجارية المغنية إذا كان لأجل الغناء ، فتكون مؤيدة لما ذكره من كون قصد المنفعة المحرمة موجباً لبطلان البيع وإن لم يشترط في ضمن العقد ، وسيأتي الكلام في تلك الروايات .

قوله : (في رواية الاعرج المتقدمة) . أقول : ليست الرواية للاعرج ، وليس متنها هو الذي ذكره المصنف (ره) ، وقد عرفت ذلك في أول المسألة .

وجوب الاعلام بنجاسة الدهن عند البيع

قوله : (الثاني : أن ظاهر بعض الاخبار وجوب الاعلام) . أقول : قد وقع الخلاف بين الفقهاء في وجوب إعلام المشتري بنجاسة الدهن وعدم وجوبه ، وعلى الاول فهل يجب مطلقاً ، أو فيما إذا كان المشتري بصدد الاستعمال للدهن فيما هو مشروط بالطهارة ؟ وعلى التقديرين فهل الوجوب المذكور نفسي ، أم شرطي بمعنى اعتبار اشتراطه في صحة البيع ؟ وجوه : المصرح به في كلامهم هو الوجوب مطلقا ، وقد تقدم في عنوان المسألة نقل صاحب الحاشية على سنن البيهقي عن بعض العامة دعوى الاجماع على ذلك ، واستشهد على ذلك أيضاً بما نقله من الرواية (١) .

ثم لا يخفى أن موضوع البحث في الاشكال السابق يرجع إلى اشتراط البيع بالاستصباح أو بقصده ، وأما هنا فموضوع البحث متمحض في بيان وجوب الاعلام وعدم وجوبه مطلقا أو في الجملة نفسياً أو شرطياً ، إذن فالنسبة بينهما هي العموم من وجه ، لانه قد يكون البيع للاستصباح مع جهل المشتري بالنجاسة ، وقد يبيعه لغرض آخر غير الاستصباح مع الاعلام بها ، وقد يجتمعان بأن يبيعه للاستصباح مع الاعلام بها ، وعليه فدعوى اتحاد الشرطين مجازفة

قوله : (والذي ينبغي أن يقال : إنه لا إشكال في وجوب الاعلام) أقول : ظاهر كلامه أنا إذا اعتبرنا الشرط السابق في بيع الدهن المتنجس فلا مناص لنا عن القول بوجوب الاعلام بنجاسته ، لتوقف قصد الاستصباح أو اشتراطه على العلم بها ، وعدم انفكاك أحدهما عن الآخر . وفيه أن كلاً من الامرين مستقل بنفسه لا يرتبط بالآخر ، نعم قد يجتمعان ، لما عرفته من النسبة المذكورة .

إذا عرفت ذلك فاعلم : أنه ربما يقال : بان الاعلام بنجاسة الدهن واجب شرطي للبيع ، لقوله «ع» في رواية أبي بصير : (وأعلمهم إذا بعته) . وفيه أن ظهور الرواية في ذلك

---

(١) في هامش ج ٦ سنن البيهقي عن أبي عمران قال : سألت القاسم وسالماً عن الزيت تموت فيه الفارة أفنبيعه ؟ قالا : نعم ثم كلوا ثمنه وبينوا لمن يشتريه .

وإن كان لاينكر ، ولكن يجب رفع اليد عنه ، لقوله «ع» في رواية اسماعيل : (أما الزيت فلا تبعه إلا لمن تبين له) . ولقوله «ع» في رواية ابن وهب : (بعه وبينه لمن اشتراه ليستصبح به) . إذ الامر بالبيان فيها ظاهر في الوجوب النفسي ، ولا يجوز المصير إلى إرادة الوجوب الشرطي منه إلا بالقرينة ، وهي هنا منتفية : وهكذا الحال في مطلق الاوامر .

على انا وإن قلنا بظهور الامر بالبيان في الوجوب الشرطي ابتداء ، فان رواية ابن وهب ظاهرة في الوجوب النفسي لوجهين : الأول ان الظاهر من قوله «ع» فيها : (بعه وبينه لمن اشتراه) . ان الاعلام بالنجاسة إنما هو بعد وقوع البيع وتحققه كما يقتضيه التعبير بالماضي بقوله «ع» (لمن اشتراه) . ومن الواضح جداً ان البيان بعد البيع لايكون من شرائطه إلا بنحو الشرط المتاخر ، وهو في نفسه وإن كان جائزاً كما حقق في علم الاصول ، ولكن لم يقل به احد في المقام ، وعليه فلا محيص عن إرادة الوجوب النفسي من الامر بالبيان في الرواية ، إذ ليس فيها احتمال ثالث .

الثاني : أن الاستصباح قد جعل فيها غاية للبيان وفائدة له ، وليس هذا إلا لبيان منفعة ذلك الدهن ومورد صرفه ، لئلا يستعمل فيما هو مشروط بالطهارة . وإلا فلا ملازمة بينهما بوجه من الوجوه الشرعية والعقلية والعادية ، وهذا المعنى كما ترى لايناسب إلا الوجوب النفسي ، ويختص وجوب الاعلام بصورة التسليم ، فلا يجب مع عدمه ، أو مع العلم بأن المشتري لاينتفع به في غير الاستصباح ونحوه مما هو غير مشروط بالطهارة ، فتحصل أن بيع الدهن المتنجس مشروط بالاعلام ، فيكون من صغريات ماورد في الحديث (١) : أن شرط الله قبل شرطكم ، فلا يجوز البيع بدون الاعلام .

حرمة تغرير الجاهل والقائه في الحرام الواقعي

قوله : (ويشير إلى هذه القاعدة كثير من الأخبار) . أقول : لما كان بيع الدهن المتنجس من المسلم قد يوجب إلقاءاً له في الحرام الواقعي حكم بحرمته في الشريعة المقدسة ، فانه يستفاد من مذاق الشارع حرمة إلقاء الغير في الحرام الواقعي .

ويدل على صدق هذه الكبرى الكلية مضافا إلى ما ذكرناه من وجوب الاعلام ماورد

---

(١) في ج ٢ التهذيب باب الطلاق ص ٢٠٨ . محمد بن قيس عن أبي جعفر «ع» قال : قضى علي «ع» في رجل تزوج امرأة وشرط لها إن هو تزوج عليها امرأة أو هجرها أو اتخذ عليها سرية فهي طالق فقضى في ذلك : أن شرط الله قبل شرطكم فان شاء وفى لها بالشرط وإن شاء أمسكها واتخذ عليها ونكح عليها . موثقة لعلي بن الحسن الفضال .

في الأخبار الكثيرة في مواضع شتى الدالة على حرمة تغرير الجاهل بالحكم أو الموضوع في المحرمات .

منها مادل (١) على حرمة الافتاء بغير علم ، ولحوق وزر العامل به للمفتي ، فان ثبوت ذلك عليه ، واستحقاق العقوبة الإلهية والمهلكة الأبدية إنما هو لوجهين : أحدهما : افتراؤه على الله فهو بالضرورة من المحرمات الذاتية والمبغوضات الإلهية ، وقد توافق العقل والنقل على حرمته . وثانيهما التغرير والتسبيب وإلقاء المسلم في الحرام الواقعي ، وهو أيضاً حرام في الشريعة المقدسة .

ومنها مادل (٢) على ثبوت أوزار المأمومين وإثمهم على الامام في تقصير نشأ من تقصير الامام ، فيدل على حرمة تغرير الجاهل بالحكم وإلقائه في الحرام الواقعي .

---

(١) أبو عبيدة الحذاء عن أبي جعفر «ع» قال : من أفتى الناس بغير علم ولا هدى لعنته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب ولحقه وزر من عمل بفتياه !! صحيحة . راجع ج ١ اصول الكافي بهامش مرآة العقول ص ٢٨ ، و ج ٣ ئل باب ٤ عدم جواز القضاء والافتاء بغير علم من كتاب القضاء . و ج ١ الوافي باب النهي عن القول بغير علم ص ٤٨ و ج ٢ التهذيب في أوائل القضاء ص ٦٩ .

وفي ج ١٠ سنن البيهقي ص ١١٦ عن أبي هريرة عن رسول الله (ص) : من قال علي مالم أقل فليتبوأ بيتاً في جهنم ومن أفتى بغير علم كان إثمه على من أفتاه .

أقول : قد تواترت الروايات من الفريقين على ذلك ، ولكن خالفها أهل السنة في اصولهم وفروعهم .

(٢) كتاب الغارات باسناده عن كتاب علي «ع» : كتب أمير المؤمنين «ع» إلى محمد بن أبي بكر انظر يامحمد صلاتك تصليها لوقتها فانه ليس من إمام يصلي بقوم فيكون في صلاته نقص إلا كانت عليه ولاينقص ذلك من صلاتهم قال المجلسي (ره) في رواية ابن أبي الحديد: وانظر يامحمد صلاتك كيف تصليها فانما أنت إمام ينبغي لك أن تتمها وأن تخففها وأن تصليها لوقتها فانه ليس من إمام يصلي بقوم فيكون في صلاته وصلاتهم نقص إلا كان إثم ذلك عليه ولا ينقص ذلك من صلاتهم شيئاً . وزاد في تحف العقول هكذا : ثم انظر صلاتك كيف هي فانك إمام وليس من إمام يصلي بقوم فيكون في صلاتهم تقصير إلا كان عليه أوزارهم ولا ينقص من صلاتهم شيء ولا يتمها إلا كان له مثل اجورهم ولا ينقص من اجورهم شيء . مجهولة لابراهيم بن حسن وعباية وغيرهما . راجع ج ١٨ البحار ص ٦٣٠ ، و ج ٢ شرح النهج لابن أبي الحديد ص ٢٧ . وتحف العقول ص ٤١ ويظهر ذلك من —

ومنها الروايات (١) المتضمنة لكراهة إطعام الاطعمة والاشربة المحرمة للبهيمة ، فقد استشعر منها المصنف حرمة ذلك بالنسبة إلى المكلف ، فتكون مؤيدة للمدعى .

وفيه أنا إذا قلنا بالتعدي عن مورد الروايات لثبتت الكراهة أو الكراهة المغلظة في ذلك بالنسبة إلى المكلف بالاولوية القطعية ، وأما الحرمة فلا .

ومنها مادل (٢) على ضمان الامام صلاة المأمومين إذا صلى بهم جنباً او على غير طهر ، ومعنى الضمان هنا هو الحكم بوجوب الاعادة على الامام دون المأمومين ، وتحمله كل وزر يحدث على المأمومين من جهة النقص إذا كان عالماً .

ومنها مادل (٣) على حرمة سقي الخمر للصبي والكفار ، وأن على الساقي كوزر من شربها ،

— جملة من روايات العامة . منها ماعن رسول الله (ص) من أم الناس فأصاب الوقت وأتم الصلاة فله ولهم ومن نقص من ذلك شيئاً فعليه ولا عليهم . راجع ج ٣ سنن البيهقي ص١٢٧

(١) كا و يب . غياث عن أبي عبد الله «ع» قال : ان امير المؤمنين «ع» كره أن تسقى الدواب الخمر . موثقة لغياث بن ابراهيم . يب . أبو بصير عن أبي عبد الله «ع» قال: سألته عن البهيمة البقرة وغيرها تسقى أو تطعم مالا يحل للمسلم أكله أو شربه أيكره ذلك ؟ قال : نعم يكره ذلك . ضعيفة للحسن بن علي بن أبي حمزة . راجع ج ٢ التهذيب الأشربة ص٣١٠ و ج ٣ ئل باب ١٠ أنه لايجوز سقي الخمر الصبي من الأشربة المحرمة . و ج ٢ كا باب نوادر ص ٢٠٠ . و ج ١١ الوافي ص ٩٢ . وفي ج ٣ المستدرك ص ١٣٨ دعائم الاسلام عن رسول الله (ص) أنه نهى ان تسقى الأطفال والبهائم وقال (ص) : الاثم على من سقاها . ضعيفة

(٢) معاوية بن وهب قال : قلت لأبي عبد الله «ع» : أيضمن الامام صلاة الفريضة فان هؤلاء يزعمون أنه يضمن ؟ فقال : لايضمن أي شيء يضمن إلا أن يصلي بهم جنباً أو على غير طهر ! . صحيحة راجع ج ١ التهذيب أحكام الجماعة ص ٢٠٠ و ج ١ ئل باب ٣٥ أنه إذا تبين كون الامام على غير طهارة من أبواب صلاة الجماعة و ج ٥ الوافي ص ١٨٧ .

(٣) في عقاب الأعمال باسناده عن النبي (ص) في حديث : ومن سقاها ــ أي الخمر ــ يهوديا أو نصرانيا أو صابياً أو من كان من الناس فعليه كوزر من شربها . مجهولة لجهالة كثير من رواتها كموسى بن عمران ويزيد بن عمر وغيرهما .

وفي الخصال باسناده عن علي «ع» في حديث الأربعمائة قال : من سقى صبياً مسكراً وهو لايعقل حبسه الله عز وجل في طينة خبال ضعيفة لقاسم بن يحيى . ومثله في ج ٨ سنن البيهقي ص ٢٨٨ . وفيه قيل : وما طينة الخبال يارسول الله ؟ قال : صديد أهل النار . راجع ج ٣ ئل باب ١٠ أنه لايجوز سقي الخمر الصبي من الاشربة المحرمة . وفي ج ٣ المستدرك ــ

واذا كان التسبيب والتغرير بالاضافة إلى الصبي والكفار حراماً فهو أولى بالحرمة فى غير الصبي والكفار .

ومنها الاخبار الآمرة باهراق المايعات المتنجسة ، وسيأتي التعرض لها فى حكم الانتفاع بالمتنجس .

ومنها الاخبار الدالة على حرمة ارتكاب المحرمات ، فانه لافرق فى إيجاد المحرم بين الايجاد بالمباشرة اوبالتسبيب . ويؤيد ماذكرناه ماورد (١) فى جواز بيع العجين المتنجس من مستحل الميتة دون غيره . وما ورد من الاخبار الدالة على حرمة بيع المذكى المختلط بالميتة ، وانه يرمى بها إلى الكلاب ، وقد تقدم ذكرها فى مبحث بيع الميتة ، وما يدل على جواز إطعام المرق المتنجس لاهل الذمة او الكلاب ، وقد تقدم ذلك ايضاً فى المبحث المذكور .

قوله : (ويؤيده ان أكل الحرام وشربه من القبيح ولو فى حق الجاهل) . أقول : توضيح كلامه : ان الاحكام الواقعية كما حقق فى محله ليست مقيدة بعلم المكلفين ، وإلا لزم التصويب المستحيل او الباطل ، فالاحكام الواقعية وملاكاتها شاملة لحالتي العلم والجهل ، ثم إن غرض الشارع من بعث المكلفين نحوها وتكليفهم بها ليس إلا امتثالها بالاتيان بالواجبات وترك المحرمات ، حتى لايوجد ماهو مبغوض للشارع ، ولا يترك ماهو مطلوب .

ونتيجة المقدمتين ان المكلف الملتفت كما يحرم عليه مخالفة التكاليف الالزامية من ارتكاب المحرمات وترك الواجبات ، فكذلك يحرم عليه التسبيب إلى مخالفتها بالقاء الجاهل فى الحرام الواقعي ، لأن مناط الحرمة فى ذلك إنما هو تفويت غرض المولى بايجاد المفسدة وترك المصلحة الملزمتين ، وهذا المناط موجود فى كلتا الصورتين ، فالادلة الاولية كما تقتضي حرمة

— ص ١٣٨ جامع الأخبار عن رسول الله (ص) أنه قال فى حديث فى الخمر : ألا ومن سقاها غيره يهوديا أو نصرانيا أو إمرأة أو صبيا أو من كان من الناس فعليه كوزر من شربها .

(١) فى ج ١١ الوافي باب ١٦ اختلاط مايؤكل بغيره . ابن محبوب عن محمد بن الحسين عن ابن أبي عمير عن بعض أصحابنا قال : وما أحسبه إلا حفص بن البختري قال : قيل لأبي عبد الله «ع» فى العجين يعجن من الماء النجس : كيف يصنع به ؟ قال : يباع ممن يستحل الميتة . صحيحة لو كان المراد ببعض اصحابنا هو حفص بن البختري كما هو الظاهر ، وإلا فهي مرسلة . ثم إن صاحب الوسائل قد أخرجها فى ج ١ ئل باب ١١ حكم العجين بالماء النجس من الأسآر . و ج ٢ ئل باب ٣٤ بيع الذكي المختلط بالميت مما يكتسب به . ولكن المذكور فى الموضع الثانى على ماهو الموجود في نسخة عين الدولة لايخلو عن الاشتباه من حيث المتن والسند .

مخالفة التكاليف الالزامية بالمباشرة ، فكذلك تقتضي حرمة مخالفتها بالتسبيب .

وبعبارة اخرى قد ذكرنا في علم الاصول في الكلام على حديث الرفع : ان المرفوع عن المكلفين عند جهلهم بالتكاليف الواقعية ليس إلا خصوص الالزام الظاهري والعقاب الذي تستلزمه مخالفة الواقع ، وأما الاحكام الواقعية وملاكاتها فهي باقية على حالها ، وعليه فتغرير الجاهل بالاحكام الواقعية وإن لم يوجب مخالفة المغرور التكاليف الالزامية ، إلا انه يوجب تفويت غرض الشارع فهو حرام ، ومثال ذلك في العرف ان المولى اذا نهى عبيده عن الدخول عليه في وقت خاص عينه لفراغه ، فان نهيه هذا يشمل المباشرة والتسبيب ، ولذلك لو سبب أحد العبيد لدخول أحد على مولاه في ذلك الوقت لصح عقابه ، كما يصح عقابه لو دخل هو بنفسه لاتحاد الملاك في كلتا الصورتين بحكم الضرورة والبديهة ، ومما ذكرناه ظهر لك ان في تعبير المصنف تسامحاً واضحا ، فانه أتى بلفظ القبيح بدل لفظ الحرمة ، ومن الضروري ان القبح يرتفع عند الجهل بالتكليف ، ولا يلزمه ارتفاع الحرمة ، اللهم إلا اذا أراد بالقبيح الحرمة ، ولكنه لا يرفع التسامح .

ثم إن الوجوه المتقدمة إنما تقتضي حرمة تغرير الجاهل بالاحكام الواقعية فيما اذا كان المغرور في معرض الارتكاب للحرام ، وإلا فلا موضوع للاغراء ، ويترتب على ذلك تقييد وجوب الاعلام في بيع الدهن المتنجس بذلك ايضا ، فانه إنما يجب فيما اذا كان المشتري في معرض الانتفاع به فيما هو مشروط بالطهارة ، وإلا فلا دليل على وجوبه .

قوله : (بل قد يقال : بوجوب الاعلام وإن لم يكن منه تسبيب) . أقول : قد عرفت بما لامزيد عليه حرمة إلقاء الجاهل في الحرام الواقعي ، وأما لو ارتكبه الجاهل بنفسه من دون تغرير ولا تسبيب من الغير ، فهل يجب على العالم بالواقع إعلامه بالحال ؟ فيه وجهان : فعن العلامة (ره) في أجوبة المسائل المهنائية التصريح بوجوب الاعلام ، حيث سأله السيد المهنا عمن رأى في ثوب المصلي نجاسة ؟ فأجاب بأنه يجب الاعلام لوجوب النهي عن المنكر .

ولكن يرد عليه أن أدلة وجوب النهي عن المنكر مختصة بما اذا كان صدور الفعل من الفاعل منكراً ، وفي المقام ليس كذلك ، لأنا قد فرضنا جهل الفاعل بالواقع .

وقد يقال : بعدم الوجوب في غير موارد التسبيب ، لرواية ابن بكير (١) فانها صريحة

---

(١) عن ابي عبد الله «ع» عن رجل أعار رجلا ثوباً فصلى فيه وهو لايصلي فيه فقال : لايعلمه ، قلت : فان أعلمه ؟ قال : يعيد . موثقة لعبد الله بن بكير الفطحي . راجع ج ١ ئل باب ٤٧ انه لايجب إعلام الغير بالنجاسة من ابواب النجاسات . ولا يخفى ان ذيل الرواية محمول على الاعلام قبل الصلاة جمعاً بينها وبين مادل على عدم وجوب الاعادة فيما اذا كان بعد الصلاة

فى عدم وجوب الاعلام بنجاسة ثوب المصلي . وفيه ان الرواية أجنبية عما نحن فيه ، لأن عدم وجوب الاعلام بالنجاسة إنما هو لأن الطهارة الخبيثة ليست من الشرائط الواقعية للصلاة ، وإنما هي من الشرائط العلمية ، لأن تنبيه الجاهل وإعلامه ليس بواجب على العالم، ويرشدك الى ذلك ان الرواية مختصة بصورة الجهل ، ولا تشمل صورة النسيان .

نعم يمكن الاستدلال عليه على وجه الاطلاق بخبرين آخرين ، الاول : خبر محمد بن مسلم (١) فان الامام «ع» نهى فيه عن الاعلام بالدم فى ثوب المصلي ، و (قال : لا يؤذنه حتى ينصرف) من صلاته . ولا يرد عليه الاشكال المتقدم فى رواية ابن بكير ، فقد عرفت أن مورد السؤال فيها مختص بصورة الجهل بالواقع فقط ، وهذا بخلاف مورد السؤال فى هذه الرواية فانه مطلق يشمل صورتي الجهل والنسيان ، ومن الواضح ان الطهارة الخبيثة فى صورة النسيان من الشرائط الواقعية للصلاة .

الثاني : خبر عبد الله بن سنان (٢) فانه صريح فى عدم وجوب الاعلام فى صورة الجهل فى غير الصلاة ايضاً ، وفى هذا الخبر كفاية وإن لم يسلم الخبر السابق من الاشكال المذكور ومع الاغضاء عما ذكرناه فالمرجع فى المقام هو اصالة البراءة ، إذ ليس هنا مايدل على وجوب الاعلام ، لنخرج به عن حكم الاصل .

ثم ان هذا كله اذا لم يكن مايرتكبه الجاهل من الامور التي اهتم الشارع بحفظها من كل احد كالدماء والفروج والاحكام الكلية الالهية ، كما اذا اعتقد الجاهل ان زيداً مهدور الدم شرعا ، فتصدى لقتله وهو محترم الدم فى الواقع او اعتقد ان امرأة يجوز له نكاحها فأراد التزويج بها ، وكانت فى الواقع محرمة عليه ، او غير ذلك من الموارد ، فانه يجب على الملتفت إعلام الجاهل فى امثال ذلك ، لكي لا يقع فى المحذور ، بل تجب مدافعته لو شرع فى العمل وان كان فعله من غير شعور والتفات ، واما فى غير تلك الموارد فلا دليل عليه ، بل ربما لا يحسن لكونه إيذاء للمؤمن .

قوله : (والحاصل : ان هنا اموراً اربعة) . اقول : ملخص كلامه : ان إلقاء الغير فى الحرام الواقعي على اربعة اقسام ، الاول : ان يكون فعل احد الشخصين علة تامة لصدور

---

(١) عن احدهما «ع» قال : سألته عن الرجل يرى فى ثوب اخيه دماً وهو يصلي ؟ قال لا يؤذنه حتى ينصرف . صحيحة . راجع ج ١ كا ص ١١٣ . و ج ١ ئل الباب ٤٧ المتقدم .

(٢) عن ابى عبد الله «ع» قال : اغتسل ابى من الجنابة فقيل له : قد ابقيت لمعة فى ظهرك لم يصبها الماء . فقال له : ما كان عليك لو سكت ثم مسح اللمعة بيده . صحيحة . راجع ج ١ كا ص ١٥ والباب ٤٧ المتقدم من ج ١ ئل .

الحرام من الآخر ، كاكراه الغير على الحرام ، وهذا مما لا إشكال في حرمته على المكره بالكسر ، وثبوت وزر الحرام عليه ، الثاني : أن يكون فعل أحدهما سبباً لصدور الحرام من الآخر ، كإطعام الشيء المحرم للجاهل بحرمته وهذا أيضاً مما لا إشكال في حرمته ، فان استناد الفعل إلى السبب أولى من استناده إلى المباشر ، فتكون نسبة الحرام إلى السبب أولى ، كما يستقر الضمان أيضاً على السبب دون المباشر في موارد الاتلاف .

ومن هذا القبيل مانحن فيه أعني بيع الدهن المتنجس ممن لايعلم بنجاسته من دون بيان . الثالث : أن يكون فعل أحدهما شرطا لصدور الحرام من الآخر ، وهذا على وجهين : لأن عمل الشخص الأول تارة يكون من قبيل إيجاد الداعي للثاني على المعصية ، سواء كان باثارة الرغبة إلى الحرام في نفس الفاعل بالتحريض والتوصيف ونحوهما ، أو بايجاد العناد في قلبه ، كسب آلهة الكفار الموجب لالقائهم في سب الحق عناداً ، واخرى يكون من قبيل إيجاد مقدمة من مقدمات الحرام غير إيجاد الداعي كبيع العنب ممن يعلم أنه يجعله خمراً . الرابع : أن يكون من قبيل رفع المانع ، وهو أيضاً على وجهين : لأن حرمة العمل الصادر من الفاعل إما أن تكون فعلية على أي تقدير ، كسكوت الشخص عن المنع من المنكر ، ولا إشكال في حرمة السكوت اذا اجتمعت شرائط النهي عن المنكر ، وإما أن تكون غير فعلية على تقدير وجود المانع ، كسكوت الملتفت إلى الحرام عن منع الجاهل الذي يريد أن يرتكبه ، فان الجاهل مالم يلتفت إلى الحرام لايكون ارتكابه محرماً ليجتمع سكوت الملتفت عن المنع مع الحرمة الفعلية ، كما فيما نحن فيه ، وهذا الأخير إن كان من الامور المهمة في نظر الشارع حرم السكوت ، ووجب رفع الحرام ، وإلا ففيه إشكال .

أقول : هذا التقسيم الذي أفاده المصنف (ره) لايرجع إلى محصل ، مضافا إلى جريه في إطلاق العلة والمعلول على غير ماهو المصطلح فيهما ، والمناسب في المقام تقسيم إلقاء الغير في الحرام الواقعي على نحو يمكن تطبيقه على القواعد ، واستفادة حكمه من الروايات .

فنقول : إن الكلام قد يقع في بيان الأحكام الواقعية ، وقد يقع في إضافة فعل أحد الشخصين إلى الشخص الآخر من حيث العلية أو السببية أو الداعوية ، أما الأول فقد يكون الكلام في الأحكام الكلية الالهية ، وقد يكون في الأحكام الجزئية المترتبة على الموضوعات الشخصية .

أما الأحكام الكلية الالهيــة فلا ريب في وجوب إعلام الجاهل بها ، لوجوب تبليغ الاحكام الشرعية على الناس جيلا بعد جيل إلى يوم القيامة ، وقد دلت عليه آية النفر (١)

(١) سورة التوبة آية ١٢٣ قوله تعالى : (وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر —

والروايات (١) الواردة في بذل العلم وتعليمه وتعلمه .

وأما الاحكام الجزئية المترتبة على الموضوعات الشخصية فان لم نقل بوجود الدليل على نفي وجوب الإعلام ـ كالرواية المتقدمة الدالة على صحة الصلاة في الثوب النجس جهلا ، وأنه لايجب على المعير إعلام المستعير بالنجاسة ـ فلا ريب في عدم الدليل على وجوبه ، وعلى هذا فلو رأى أحد نجاسة في طعام الغير فانه لايجب عليه إعلامه ، كما أنه لايجب تنبيه المصلي اذا صلى بالطهارة الترابية مع الغفلة عن وجود الماء عنده ، إلا اذا كان مارتكبه الجاهل من الامور المهمة ، فانه يجب إعلام الجاهل بها كما عرفت .

وأما الثاني : (أعني إضافة فعل أحد الشخصين إلى الشخص الآخر) فقد يكون فعل أحد الشخصين سبباً لوقوع الآخر في الحرام ، واخرى لايكون كذلك ، أما الاول : فلا شبهة في حرمته ، كإكراه الغير على الحرام ، وقد جعله المصنف من قبيل العلة والمعلول ، والدليل على حرمته هي الادلة الاولية الدالة على حرمة المحرمات ، فان العرف لايفرق في إيجاد مبغوض المولى بين المباشرة والتسبيب .

وأما الثاني : فان كان الفعل داعياً إلى إيجاد الحرام كان حراما ، فانه نحو من إيقاع الغير في الحرام ، ومثاله تقديم الطعام المتنجس أو النجس أو المحرم من غير جهة النجاسة إلى الجاهل ليأكله ، أو توصيف الخمر بأوصاف مشوقة ليشربها ، ومن هذا القبيل بيع الدهن المتنجس من دون إعلام بالنجاسة ، وسب آلهة المشركين الموجب للجرأة على سب الإله الحق ، وسب آباء الناس الموجب لسب أبيه ، وقد جعل المصنف بعض هذه الامثلة من قبيل السبب ، وبعضها من قبيل الشرط ، وبعضها من قبيل الداعي ، ولكنه لم يجر في جعله هذا على المنهج الصحيح وقد أشير إلى حرمة التسبيب إلى الحرام في بعض الآيات (٢) والروايات (٣)

ـــ من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون)

(١) راجع ج ١ اصول الكافي بهامش مرآت العقول . و ج ١ الوافي ص ٤٧ .

(٢) سورة الانعام آية ١٠٨ قوله تعالى : (ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدواً بغير علم) . وفي ج ٢ مجمع البيان طبع صيدا ص ٣٤٧ . قال قتادة : كان المسلمون يسبون أصنام الكفار فنهاهم الله عن ذلك لئلا يسبوا الله فانهم قوم جهلة .

(٣) في ج ٢ اصول الكافي بهامش مرآت العقول باب السباب ص ٣٥٠ . وباب السفه ص ٣١٠ . و ج ٣ الوافي باب السفه ص ١٥٩ . و ج ٢ ئل باب ١٥٨ تحريم سب المؤمن من أحكام العشرة . ابن حجاج البجلي عن أبي الحسن موسى «ع» في رجلين يتسابان ؟ فقال : البادي منهما أظلم ووزره ووزر صاحبه عليه مالم يعتذر إلى المظلوم . صحيحة . وفي حسنة ـــ

وإن لم يكن الفعل داعياً إلى الحرام فاما أن يكون مقدمة له ، وإما أن لايكون كذلك.

أما الاول : فكاعطاء العصا لمن أراد ضرب اليتيم ، فان إعطاءه وإن كان مقدمة للحرام ، إلا أنه ليس بداع اليه ؛ والحكم بحرمته يتوقف على أمرين ، الاول : كونه إعانة على الاثم ، والثاني : ثبوت حرمة الاعانة على الاثم في الشريعة المقدسة ، وسيأتي الكلام على ذلك في مبحث بيع العنب ممن يجعله خمراً .

وأما الثاني : فكمن ارتكب المحرمات وهو بمرأى من الناس ، فان رؤيتهم له عند الارتكاب ليست مقدمة لفعل الحرام ، نعم لابأس بادخاله تحت عنوان النهي عن المنكر فيجب النهي عنه اذا اجتمعت شرائطه.

لايخفى أن في كلام المصنف تهافتاً واضحاً ، حيث جعل مانحن فيه تارة من القسم الثاني ، واخرى من القسم الرابع ، ويمكن توجيهه بوجهين ، الاول : أن يراد بالفرض الذي أدخله في القسم الثاني هو فرض الدهن المتنجس ، فان إعطائه للغير لايخلو عن التسبيب إلى الحرام الذي سيق هذا القسم لبيان حكمه ، وأن يراد بالفرض الذي جعله من القسم الرابع هو فرض الثوب المتنجس ، كما تقدم في مسألة السيد المهنا عن العلامة عمن رأى في ثوب المصلي نجاسة ، فان القسم الرابع لم يفرض فيه كون فعل شخص سبباً لصدور الحرام من الشخص الآخر ، بل المفروض فيه كونه من قبيل عدم المانع كسكوت العالم عن إعلام الجاهل ، ولا شبهة في مناسبة الثوب المتنجس لذلك . الوجه الثاني : أن يراد من كلامه الدهن المتنجس في كلا الموردين مع الالتزام فيهما باختلاف الجهتين ، بأن يكون الملحوظ في القسم الثاني كونه تسبيباً لايقاع الجاهل في الحرام ، والملحوظ في إلحاقه بالقسم الرابع هو الحرمة النفسية مع قطع النظر عن التسبيب .

قوله : (ثم إن بعضهم استدل على وجوب الاعلام بأن النجاسة عيب خفي فيجب إظهارها) . أقول : أشكل عليه المصنف (ره) بوجهين ، الاول : (أن وجوب الاعلام على القول به ليس مختصاً بالمعاوضات ، بل يشمل مثل الاباحة والهبة من المجانيات) . والثاني : (أن كون النجاسة عيباً ليس إلا لكونه منكراً واقعياً وقبيحاً ، فان ثبت ذلك حرم الالقاء فيه مع قطع النظر عن مسألة وجوب إظهار العيب ، وإلا لم يكن عيباً فتأمل) .

أقول : إن ما أفاده أولا وإن كان وجيهاً ، إلا أن الثاني غير وجيه ، فان النجاسة

ـــ اخرى باختلاف في صدر السند . قال «ع» : ما لم يتعد المظلوم .

أبو بصير عن أبي جعفر «ع» قال : إن رجلا من بني تميم أتى النبي (ص) فقال : أوصني فكان مما أوصاه أن قال : لاتسبوا الناس فتكسبوا العداوة منهم ـ بينهم ـ لهم ـ صحيحة .

لاينكر كونها عيباً فى الاعيان النجسة والمتنجسة . سواء كانت من القبائح الواقعية أم لم تكن بل ربما يوجب جهل المشتري بها تضرره ، كما اذا اشترى الدهن المتنجس مع جهله بنجاسته ومزجه بدهنه الطاهر ، ثم إطلع عليها ، ولعله لذلك أمر بالتأمل .

والذي يسهل الخطب أنه لادليل على وجوب إظهار العيب الخفي فى المعاملات ، وإنما الحرام هو غش المؤمن فيها ، كما سيأتي فى البحث عن حرمة الغش ، وعليه فالعيب الخفي إن استلزم الغش فى المعاملات وجب رفع الغش ، وإلا فلا دليل على وجوبه ، ومن المعلوم أن رفع الغش هنا لاينحصر باظهار العيب الخفي ، بل يحصل بالتبري عن العيوب ، أو باشتراط صرفه فيما هو مشروط بالطهارة ، ومن هنا يعلم أنه لاوجه لتوهم : أن النجاسة عيب خفي وجب إظهارها حتى لايكون غشاً للمسلم .

ثم إن وجوب الاعلام بالنجاسة فيما اذا كان المشتري مسلماً مبالياً فى أمر الطهارة والنجاسة وأما اذا كان كافراً أو مسلما غير مبال فى الدين فلا يجب الاعلام ، لكونه لغواً ، وإن كان الجميع مكلفين بالفروع كتكليفهم بالاصول .

جواز استصباح الدهن المتنجس تحت الظلال

قوله : (الثالث : المشهور بين الاصحاب وجوب كون الاستصباح تحت السماء) . أقول : المشهور بين الاصحاب هو جواز الاستضاءة بالدهن المتنجس على وجه الاطلاق ، وذهب بعضهم إلى جواز الاسراج به تحت السماء ، وذهب المشهور من العامة (١) إلى جواز الاستصباح به فى غير المسجد في أطعمة السرائر : وقال شيخنا أبو جعفر فى مبسوطه فى كتاب الاطعمة : روى أصحابنا أنه يستصبح به تحت السماء دون السقف ، وهذا يدل على أن دخانه نجس غير أن عندي أن هذا مكروه ، إلى أن قال : وأما مايقطع بنجاسته فقال قوم : دخانه نجس ، وهو الذي دل عليه الخبر الذي قدمناه من رواية أصحابنا . وقال آخرون ـ وهو الاقوى ـ : إنه ليس بنجس ، وقال ابن ادريس بعده : ولايجوز الاستصباح به تحت الظلال لاجل التعبد . ثم قال : ولا يجوز الادهان به ولا استعماله فى شيء من الاشياء سوى الاستصباح به تحت السماء ، ثم قال : ما ذهب أحد من أصحابنا إلى أن الاستصباح به تحت الظلال مكروه ، بل محظور بغير خلاف بينهم ، وقول شيخنا أبي جعفر محجوج بقوله فى جميع كتبه إلا ما ذكره هنا ، فالاخذ بقوله وقول أصحابنا أولى من الاخذ بقوله المتفرد من أقوال أصحابنا .

(١) فى ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٣١ و ص ٢٣٢ .

أقول : إن الروايات وإن استفاضت من الفريقين على جواز إسراج الدهن المتنجس إلا أنها خالية عن ذكر الاستصباح به تحت السماء فقط ، وستأتي الاشارة إلى هــذه الروايات المستفيضة فى البحث عن جواز الانتفاع بالمتنجس . نعم استدل على ذلك بوجوه : الأول دعوى غير واحد من أعاظم الاصحاب الاجماع عليه . وفيه أن دعواه فى المقام مجازفة لمخالفة جملة من الاعاظم كالشيخ والعلامــة وغيرهما ، على أن الاجماع التعبدي هنا ممنوع لاحتمال استناد المجمعين إلى الوجوه المذكورة فى المسألة .

الثاني : الشهرة الفتوائية . وفيه أنها وإن كانت مسلمة إلا أنها ليست بحجة .

الثالث : مرسلة الشيخ المتقدمة ، المنجبر ضعفها بعمل المشهور ، وهي صريحة فى كون الإسراج به تحت السماء .

وفيه أن من المظنون أنها صدرت من سهو القلم ، فان أصحاب الحديث لم ينقلوها فى اصولهم حتى الشيخ بنفسه فى تهذيبيه ، وظاهر قوله (ره) : (روى أصحابنا : أنه يستصبح به تحت السماء) يقتضي كون الرواية مشهورة فى المقام ، فلا وثوق بوجود الرواية المذكورة نعم لو كانت العبارة أنه (روى : أنه يستصبح به تحت السماء) كانت حينئذ رواية مرسلة .

واذا سلمنا كون العبارة المذكورة رواية مرسلة ، فان العمل بها لايجوز للارسال ، وتوهم انجبارها بعمل المشهور بها ممنوع صغرى وكبرى ، كما هو واضح ، خصوصاً مع مخالفــة الشيخ (ره) ، فانه حملها على الكراهة ، ومخالفة العلامة (ره) ، فانه أعرض عنها ، وجعل العلة فى تحريم الاسراج به تحت الظلال هي حرمة تنجيس السقف ، قال فى المختلف (١) : (نعم لو كان صعود بعض الاجزاء الدهنية بواسطة الحرارة موجبا لتنجس السقف فلايجوز الاستصباح به تحت الظلال ، وإلا فيجوز مطلقا) .

الرابع : مانقلناه عن العلامة من أن الاستصباح به تحت الظلال يوجب تنجيس السقف لتصاعد بعض الاجزاء الدهنية قبل إحالة النار إياه إلى أن تلاقي السقف ، فهو حرام .

ولكن يرد عليه أولا : أن دخان النجس كرماده ليس بنجس للاستحالة ، ومجرد احتمال صعود الاجزاء الدهنيــة إلى السقف قبل الاستحالة لايمنع عن الإسراج به تحت الظلال لكونه مشكوكا .

وثانيا : أن الدليل أخص من المدعى ، لأن الدخان قد لايؤثر فى السقف ، إما لعلوه ، أو لقلة الزمان ، أو لخروجه من الاطراف ، أو لعدم وجود دخان فيه .

وثالثا : اذا سلمنا جميع ذلك فلا دليل على حرمة تنجيس السقف ، نعم لايجوز تنجيسه فى

(١) ج ٤ كتاب الاطعمة ص ١٣٣ .

المساجد والمشاهد ، وعليه فلا وجه للمنع عن الاستصباح به تحت السقف من جهة حرمة تنجيسه

قوله : (لكن الأخبار المتقدمة على كثرتها) . أقول : محصل كلامه : أن المطلقات حيث كانت متظافرة ، وواردة فى مقام البيان فهي آبية عن التقييد ، ولو سلمنا جواز تقييدها إلا انه ليس فى المقام ما يوجب التقييد عدا مرسلة الشيخ ، وهي غير صالحة لذلك ، لأن تقييد المطلقات بها يتوقف على ورودها للتعبد ، أو لحرمة تنجيس السقف ، كما فهمها الشيخ ، وكلا الوجهين بعيد ، فلا بد من حمل المرسلة على الارشاد إلى عدم تنجس السقف بالدخان .

وفيه أن غاية ما يترتب على كون المطلقات متظافرة أن تكون مقطوعة الصدور لا مقطوعة الدلالة ، وإذن فلا مانع عن التقييد ، إذ هي لا تزيد على مطلقات الكتاب القابلة للتقييد حتى بالأخبار الآحاد ، وأوهن من ذلك دعوى إبائها عن التقييد من جهة ورودها فى مقام البيان فان ورودها فى مقام البيان مقوم لحجيتها ، ومن الواضح أن مرتبة التقييد متأخرة عن مرتبة الحجية فى المطلق ، ونسبة حجيته إلى التقييد كنسبة الموضوع إلى الحكم ، ولا يكون الموضوع مانعا عن ترتب الحكم عليه .

وأما ما ذكره من أن المرسلة غير صالحة لتقييد المطلقات ففيه أنه بناء على جواز العمل بها وانجبار ضعفها بعمل المشهور لا مانع من حملها على التعبد المحض فتصلح حينئذ لتقييد المطلقات ، ومجرد الاستبعاد لا يكون مانعا عن ذلك ، وإنما الإشكال فى أصل وجود المرسلة كما تقدم .

وأما تقييد المطلقات بها من جهة أن المرسلة تدل على حرمة تنجيس السقف فبعيد غايته .

قوله : (لكن لو سلم الانجبار) . أقول : قد أشار به إلى أنها غير منجبرة بشيء ، كما أشرنا اليه ، لأن الشهرة إنما تجبر الخبر الضعيف اذا علم استنادها اليه ، ومن المحتمل أن تكون فتوى المشهور بعدم جواز الإسراج به تحت السقف مستندة إلى ما ذهب اليه العلامة من حرمة تنجيس السقف ، لا إلى المرسلة المذكورة .

قوله : (ولو رجع إلى أصالة البراءة حينئذ لم يكن إلا بعيداً عن الاحتياط وجرأة على مخالفة المشهور) . أقول : لا يكون البعد عن الاحتياط مانعا عن الرجوع إلى البراءة فى شيء من الموارد ، وأما الجرأة على خلاف المشهور فلا محذور فيها لان الشهرة ليست بحجة .

جواز الانتفاع بالدهن المتنجس في غير الاستصباح

قوله : (هل يجوز الانتفاع بهذا الدهن فى غير الاستصباح ؟) . أقول : حاصل كلامه : أنه حيث إن جواز الانتفاع بالدهن المتنجس فى غير الاستصباح لم ترد فيه إلا رواية ضعيفة فى جعله صابونا ، فلا بد من الرجوع فيه إلى القواعد . ثم قرب الجواز . وعن الحنفية(١) التصريح بذلك .

وقد يتوهم عدم جواز استعماله فى غير الاستصباح مطلقا استناداً إلى رواية قرب الأسناد (٢) الدالة على عدم جواز التدهن به . ولكن الرواية ضعيفة السند .

لايقال : إن هذه الرواية لايجوز العمل بها وإن كانت صحيحة ، لانها غير معمول بها بين الاصحاب ، لفتواهم بجواز الانتفاع بالدهن المتنجس فى غير الاستصباح أيضا . فانه يقال قد ذكرنا فى علم الاصول : أن إعراض المشهور عن الرواية الصحيحة لايوجب الوهن فيها وقد أشرنا اليه فى الكلام على رواية تحف العقول .

لايقال : إن هذه الرواية مجملة لا تفي باثبات المقصود فانه يحتمل أن يكون قوله «ع» : (لاتدهن به) من باب الافتعال بالتشديد ، فيكون دالا على عدم جواز تنجيس البدن ، أو من باب الإفعال ، فلا يمكن الاستناد اليها فى عدم جواز الاستعمال مطلقا . فانه يقال : إن ظاهر الرواية هو النهي عن طلي البدن بالدهن المتنجس ، ومن الواضح أن الإدهان من الإفعال بمعنى الخدعة ، وأن الذي بمعنى الطلي هو من باب الافتعال .

والذي ينبغي أن يقال : إن جواز الانتفاع بهذا الدهن فى غير الموارد المنصوصة وعدم جوازه مبني على تحقيق الأصل فى الانتفاع بالمتنجس ، فهل الأصل يقتضي جواز ذلك أو حرمته حتى يخرج الخارج بالدليل ؟ فذهب جمع من الاصحاب إلى الثانى ، وقال جمع من المتأخرين : بالأول ، وهو الأقوى ، وهو مقتضى أصالة البراءة الثابتة بالأدلة المستفيضة ، ويدل هذا الاصل على إباحة مالم يرد فيه نهي وحليته ، ومن البين أن الانتفاع بالمتنجس فى

(١) فى ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٣٢ عن الحنفية فيجوز أن يبيع دهناً متنجساً ليستعمله فى الدبغ ودهن عدد الآلات (الماكينات) ونحوها .

(٢) فى ج ٢ ئل باب ٣٤ حكم بيع الذكي المختلط بالميت مما يكتسب به . علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر «ع» قال : سألته عن حب دهن ماتت فيه فارة ؟ قال : لاتدهن به ولا تبعه من مسلم . مجهولة لعبد الله بن الحسن .

غير ماهو مشروط بالطهارة من صغريات ذلك .

قوله : (وقاعدة حل الانتفاع بما فى الأرض) . أقول : لاوجه لهذه القاعدة إلا قوله تعالى (١) هو الذي خلق لكم مافى الارض جميعا .

ولكن الآية ليست بدالة على جواز الانتفاع بجميع مافى الأرض ليكون الانتفاع بالمتنجس من صغرياته ، بل هي إما ناظرة إلى بيان أن الغاية القصوى من خلق الأجرام الارضية وما فيها ليس إلا خلق البشر وتربيته وتكريمه ، وأما غير البشر فقد خلقه الله تعالى تبعاً لخلق الانسان ومقدمة له ، ومن البديهي أن هذا المعنى لا ينافى تحليل بعض المنافع عليه دون بعض .

وإما ناظرة إلى أن خلق تلك الأجرام وتكوينها على الهيئات الخاصة والأشكال المختلفة والانواع المتشتتة من الجبال والاودية والاشجار والحيوانات على انواعها ، وانحاء المخلوقات من النامي وغيره ، لبيان طرق الاستدلال على وجود الصانع وتوحيد ذاته وصفاته وفعاله وعلى اتقان فعله وعلو صنعه وكمال قدرته وسعة علمه ، إذن فتكون اللام للانتفاع ، فانه أي منفعة اعظم من تكميل البشر ، ولعل هذا هو المقصود من قوله «ع» فى دعاء الصباح : (يامن دل على ذاته بذاته) .

الاصل جواز الانتفاع بالمتنجس

قوله : (ولاحاكم عليها سوى مايتخيل) اقول : قد استدل على حرمة الانتفاع بمطلق المتنجس بجملة من الآيات والروايات .

اما الآيات فمنها قوله تعالى (٢) : (يا ايها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه) . فان المتنجس رجس فيجب الاجتناب عنه .

وفيه ان الرجس وإن اطلق على الأعيان النجسة كثيراً ، كما اطلق على الكلب فى صحيحة البقباق (٣) إلا ان الآية لاترتبط بالمدعى لوجوه ، الاول : ان الظاهر من الرجس

(١) سورة البقرة آية ١٩ . وفى ج ١ مجمع البيان ط صيدا المعنى : أن الارض وجميع مافيها نعم من الله تعالى مخلوقة لكم إما دينية فتستدلون بها على معرفته ، وإما دنياوية فتنتفعون بها بضروب النفع عاجلا .

(٢) سورة المائدة آية ٩٢ .

(٣) الفضل بن عبد الملك قال : سألت ابا عبد الله «ع» عن فضل الهرة والشاة إلى ان قال : فلم اترك شيئا إلا سألت عنه ؟ فقال : لابأس به ، حتى انتهيت إلى الكلب فقال : —

هي الأشياء التي يحكم عليها بالنجاسة بعناوينها الأولية ، فيختص بالأعيان النجسة ، ولا يشمل الأعيان المتنجسة ، لأن النجاسة فيها من الامور العرضية .

الثاني : أن الرجس في الآية لايراد منه القذارة الظاهرية لكي ينازع في اختصاصه بالأعيان النجسة ، أو شموله الأعيان المتنجسة أيضاً . بل المراد منه القذارة المعنوية : أي الخسة الموجودة في الامور المذكورة في الآية ، سواء كانت قذرة بالقذارة الحسية أيضاً أم لم تكن ، والذي يدل على ذلك من الآية إطلاق الرجس على الميسر والأنصاب والأزلام ، فان من البديهي أن قذارة هذه الأشياء ليست ظاهرية ، ولا شبهة في صحة إطلاق الرجس في اللغة (١) على مايشمل القذارة الباطنية أيضاً ، وعليه فالآية إنما تدل على وجوب الاجتناب عن كل قذر بالقذارة الباطنية التي يعبر عنها في لغة الفرس بلفظ (پليد) فتكون المتنجسات خارجة عنها جزما .

الثالث : أن جعل المذكورات في الآية من عمل الشيطان ، إما من جهة كون الأفعال المتعلقة بالخمر والأنصاب والأزلام رجسا من عمل الشيطان ، كما يشير اليه قوله تعالى (٢) : (إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله) . فان الرجس قد يطلق على مطلق القبائح والمعاصي ، وقد عرفت ذلك في الهامش من القاموس وغيره .

وإما من جهة كون تلك الامور نفسها من عمل الشيطان ، فعلى الأول تكون الآية دالة

— رجس نجس لاتتوضأ بفضله واصبب ذلك الماء ، الخبر . صحيحة . راجع ج ١ التهذيب باب المياه ص ٦٤ . و ج ٤ الوافي باب أسآر الحيوانات ص ١٣ . و ج ١ ئل باب ١ سؤر الكلب من أبواب الأسآر .

(١) فى ج ٢ مجمع البيان ط صيدا ص ٢٣٩ : رجس أي خبيث . وفى مفردات الراغب : الرجس الشيء القذر . يقال : رجل رجس ورجال أرجاس ، والرجس على أربعة أوجه : إما من حيث الطبع ، وإما من جهة العقل ، وإما من جهة الشرع ، وإما من كل ذلك . وفى القاموس : الرجس بالكسر القذر ، والمأثم ، وكل ماستقذر من العمل ، والعمل المؤدي إلى العذاب . وفى المنجد : رجس رجاسة عمل عملا قبيحا .

(٢) سورة المائدة آية ٩٣ . وفى ج ٢ مجمع البيان ص ٢٤٠ : والمعنى يريد الشيطان إيقاع العداوة بينكم بالاغواء المزين لكم ذلك حتى اذا سكرتم زالت عقولكم ، وأقدمتم على القبائح على مايمنعه منه عقولكم . قال قتادة : إن الرجل كان يقامر فى ماله وأهله ، فيقمر ، ويبقى حزينا سليبا ، فيكسبه ذلك العداوة والبغضاء .

على وجوب الاجتناب عن كل عمل قبيح يصدق عليه أنه رجس ، وأما مالم يحرز قبحه فلا تشمله الآية ، وعلى الثاني يكون موضوع الحكم فيها كل عين من الأعيان صدق عليها أنها من عمل الشيطان ، وعليه فكل عين محرمة صدق هذا العنوان عليها تكون مشمولة للآية ومن الواضح أن الخمر من عمل الشيطان باعتبار صنعها ، أو بلحاظ أن أصل تعليمها كان من الشيطان ، وكذلك النصب بلحاظ جعلها صليباً ، والأزلام بلحاظ التقسيم ، كالحظ والنصيب في الزمن الحاضر المعبر عنه في لغة الفارس بكلمة (بليط آزمائش بخت) وأما مالا يصدق عليه ذلك وإن كان من الأعيان النجسة كالكلب والخنزير فضلا عن المتنجسات فلا تشمله الآية

الرابع : إذا سلمنا شمول الآية للنجاسات والمتنجسات فلا دلالة فيها على حرمة الانتفاع بالمتنجس ، فان الاجتناب عن الشيء إنما يكون باجتناب ما يناسب ذلك الشيء ، فالاجتناب عن الخمر عبارة عن ترك شربها إذا لم يدل دليل آخر على حرمة الانتفاع بها مطلقاً ، والاجتناب عن النجاسات والمتنجسات عبارة عن ترك استعمالها فيما يناسبها ، ومن القمار عن ترك اللعب ، ومن الامهات والبنات والأخوات والخالات وبقية المحارم عبارة عن ترك تزويجهن ، كما أن الاجتناب عن المسجد هو ترك العبادة فيه ، والاجتناب عن العالم ترك السؤال عنه ، والاجتناب عن التاجر ترك المعاملة معه ، والاجتناب عن أهل الفسوق ترك معاشرتهم وهكذا وعلى الجملة نسبة الاجتناب إلى مايجب الاجتناب عنه تختلف باختلاف الموارد ، وليست في جميعها على نسق واحد ، وعليه فلا دلالة في الآية على حرمة الانتفاع بالمتنجس مطلقاً ، بل الأمر في ذلك موقوف على ورود دليل خاص يدل على وجوب الاجتناب مطلقاً .

قوله : (مع أنه لو عم التنجيس لزم أن يخرج عنه أكثر الأفراد) . أقول : لايلزم من خروج المتنجسات كلها من الآية تخصيص الأكثر فضلا عما إذا كان الخارج بعضها ، فان الخارج منها عنوان واحد ينطبق على جميع أفراد المتنجس انطباق الكلي على أفراده نعم لو كان الخارج من عموم الآية كل فرد فرد من أفراده للزم المحذور المذكور .

ومنها قوله تعالى(١) : (والرجز فاهجر) . بناء على شمول الرجز للأعيان النجسة والمتنجسة ، وقد ظهر الجواب عنها من كلامنا على الآية السابقة ، ثم إن نسبة الهجر إلى الأعيان الخارجية لا تصح إلا بالعناية والمجاز ، بخلاف نسبته إلى الأعمال ، فانها على نحو الحقيقة ، وعليه فالمراد من الآية خصوص الهجر عن الأعمال القبيحة والأفعال المحرمة ، ولا تشمل الاعيان المحرمة .

ويحتمل أن يراد من الرجز العذاب ، كما في قوله تعالى (٢) : (وأنزلنا على الذين ظلموا

(١) سورة المدثر ، آية : ٥ . (٢) سورة البقرة ، آية : ٥٦ .

رجزاً من السماء) وقد صرح بذلك بعض أهل اللغة ، كصاحب القاموس وغيره ، وعلى هذا فالمراد من هجز العذاب هجز موجباته ، كما اريد من المسارعة إلى المغفرة ، ومن الاستباق إلى الخيرات المسارعة والاستباق إلى أسبابها في آيتها (١) .

ومنها قوله تعالى (٢) : (ويحرم عليهم الخبائث) . بناء على صدق الخبائث على المتنجسات وحيث إن التحريم في الآية لم يقيد بجهة خاصة فهي تدل على عموم تحريم الانتفاع بالمتنجسات .

وأجاب عنها المصنف بأن المراد من التحريم خصوص حرمة الاكل بقرينة مقابلته بحلية الطيبات . وفيه أن مقتضى الاطلاق هو حرمة الانتفاع بالخبائث مطلقاً ، فتدل على حرمة الانتفاع بالمتنجس كذلك .

والحق أن يقال : إن متعلق التحريم في الآية إنما هو العمل الخبيث والفعل القبيح ، فالمتنجس خارج عن مدلولها لأنه من الاعيان .

لا يقال : اذا اريد من الخبيث العمل القبيح وجب الالتزام بالتقدير ، وهو خلاف الظاهر من الآية .

فانه يقال : إنما يلزم ذلك اذا لم يكن الخبيث بنفسه بمعنى العمل القبيح ، وقد أثبتنا في مبحث بيع الأبوال (٣) صحة إطلاقه عليه بدون عناية ، وخصوصاً بقرينة قوله تعالى : (ونجيناه من القرية التي كانت تعمل الخبائث) . فان المراد من الخبائث فيها اللواط .

وأما الأخبار فهي كثيرة : منها ماتقدم من رواية تحف العقول ، حيث علل النهي فيها عن بيع وجوه النجس بأن (ذلك كله محرم أكله وشربه وإمساكه وجميع التقلب في ذلك حرام ومحرم) . فان الظاهر منها أن جميع الانتفاعات من المتنجس حرام ، لكونه من وجوه النجس .

وفيه أولا : ما تقدم في أول الكتاب من ضعف سند الرواية ، وعدم انجباره بشيء .
وثانياً : أن الظاهر من وجوه النجس هي الاعيان النجسة ، فان وجه الشيء هو عنوانه الاولي ، فلا تشمل المتنجسات ، لانها ليست نجسة بعناوينها الاولية .

ومنها رواية السكوني (٤) الآمرة باهراق المرق المتنجس بموت الفارة فيه فتدل على حرمة

---

(١) سورة آل عمران ، آية : ١٢٧ (وسارعوا إلى مغفرة من ربكم) . سورة البقرة آية : ١٤٣ (فاستبقوا الخيرات) .

(٢) سورة الاعراف ، آية : ١٥٦ . (٣) ص ٣٩ .

(٤) عن جعفر عن أبيه إن علياً «ع» سئل عن قدر طبخت واذا في القدر فارة ؟ قال : يهراق مرقها ويغسل اللحم ويؤكل . ضعيفة للنوفلي . راجع ج ٢ كا باب ١٤ من الاطعمة —

الانتفاع به ، إذ لولا ذلك لجاز الانتفاع به باطعامه الصبي ونحوه وبضميمة عدم القول بالفصل يتم المطلوب . وأجاب عنها المصنف بأن الأمر بالإهراق كناية عن خصوص حرمة الأكل ، وفيه أن الظاهر من الأمر بالإهراق هو عدم جواز الانتفاع بالمرق مطلقاً ، إلا أنها لاتدل على المدعى لخصوصية المورد ، فإن المرق غير قابل للانتفاع به إلا في إطعام الصبي ونحوه بناء على ما هو الظاهر من جواز ذلك ، ومن الواضح أن ذلك إنما يكون عادة اذا كان المرق قليلا ، لا بمقدار القدر ونحوه .

ومنها الأخبار (١) الدالة على أن الفارة اذا ماتت في السمن الجامد ونحوه وجب أن تطرح الفارة وما يليها من السمن ، لأنه لو جاز الانتفاع بالمتنجس لما أمر الامام «ع» بطرحه ، لإمكان الانتفاع به في غير ماهو مشروط بالطهارة ، كتدهين السفن (٢) والأجرب (٣) ونحوهما ، فتدل على المدعى بضميمة عدم القول بالفصل بين أفراد المتنجسات وقد أجاب عنها المصنف بأن الطرح كناية عن حرمة الأكل فقط ، فان الانتفاع بالاستصباح به جائز إجماعا . ولكن يرد عليه ما تقدم من ظهور الأمر بالطرح في حرمة الانتفاع به مطلقاً ، وأما الاستصباح به فانما خرج بالنصوص الخاصة كما عرفت .

ص ١٥٥ . و ج ٢ التهذيب الأطعمة ٣٠٤ . و ج ١١ الوافى ص ٢٢ . و ج ١ ئل باب ٥ نجاسة المضاف بملاقات النجاسة من أبواب الماء المضاف .

(١) زرارة عن أبي جعفر «ع» قال : اذا وقعت الفارة فى السمن فماتت فيه فان كان جامداً فألقها وما يليها وكل ما بقى ، الخبر . حسنة لابراهيم بن هاشم . راجع ج ٢ كا باب ١٤ من الاطعمة ص ١٥٥ . و ج ٢ التهذيب الاطعمة ص ٣٠٣ . و ج ١١ الوافى ص ٢٢ و ج ١ ئل باب ٥ نجاسة المضاف بملاقات النجاسة من أبواب الماء المضاف . و ج ٣ ئل باب ٤٢ أن الفارة الخ من الاطعمة المحرمة . و ج ٢ ئل باب ٣٣ جواز بيع الزيت النجس مما يكتسب به .

على بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر قال : سألته عن الفارة والكلب اذا أكلا من الجبن وشبهه أيحل أكله ؟ قال : يطرح منه ماأكل ويحل الباقي . مجهولة لعبد الله بن الحسن . راجع الباب ٤٢ المذكور من ج ٣ ئل .

إلى غير ذلك من الاخبار المزبورة فى المواضع المتقدمة من ج ٢ ئل . والوافي . وج ٢ التهذيب . و ج ٣ المستدرك باب ٣١ ص ٧٧ . وج ١ ص ٢٩ . وج ٢ ص ٤٢٧ . و ج ٩ سنن البيهقي ص ٣٥٤ . (٢) السفن محركة جلد خشن يجعل على قوائم السيوف .

(٣) في المنجد : الجرب وهو داء يحدث في الجلد بثوراً صغاراً لها حكة شديدة .

والصحيح في الجواب ماأشرنا اليه من أن الامر بطرح ماتلي الفارة من السمن للارشاد إلى عدم إمكان الانتفاع به بالإستصباح ونحوه لقلته ، فتكون الرواية غريبة عن المقام .

ومن هنا ظهر مافي رواية زكريا بن آدم (١) التي تدل على إهراق المرق المتنجس ، فان الامر بالإراقة فيها إرشاد إلى ماذكرناه من قلة نفعه ، مضافا إلى أنها ضعيفة السند .

ومنها قوله «ع» في روايتي سماعة وعمار (٢) الواردتين في الانائين المشتبهين : (يهريقها جميعاً ويتيمم) فان أمره «ع» بإراقة الانائين مع إمكان الانتفاع بها في غير ماهومشروط بالطهارة ظاهر في حرمة الانتفاع بالماء المتنجس ، وبضميمة عدم القول بالفصل بين أفراد المتنجسات يتم المطلوب .

وفيه أن خصوصية المورد تقتضي كون الامر بالاهراق إرشاداً إلى مانعية النجاسة عن الوضوء ، ثم اذا سلمنا كون الامر فيها للمولوية التكليفية فمن المحتمل القريب أن يكون الغرض من الامر هو تتميم موضوع جواز التيمم ، لأن جوازه في الشريعة المقدسة مقيد بفقدان الماء ، وقبل إراقة الانائين لايتحقق عنوان الفقدان لوجود الماء الطاهر عنده وإن لم يعرفه بعينه ، ولذلك أفتى بعض الفقهاء بعدم جواز التيمم قبل إهراق الانائين .

ومنها الأخبار الواردة (٣) في إهراق الماء المتنجس ، فانه لولا حرمة الانتفاع به فى

---

(١) قال : سألت أبا الحسن «ع» عن قطرة خمر أو نبيذ مسكر قطرت فى قدر فيه لحم كثير ومرق كثير ؟ قال : يهراق المرق أو يطعمه أهل الذمة أو الكلب . مهملة للحسن المبارك وضعيفة لمحمد بن موسى . راجع ج ٢ كا باب المسكر يقطر منه فى الطعام من الاشربة ص ١٩٧ . وج ٢ التهذيب الاطعمة ص ٣١٢ . وج ١١ الوافى ص ٩٢ . وج ١ ئل باب ٣٨ نجاسة الخمر من أبواب النجاسات .

(٢) قال : سألت أبا عبد الله «ع» عن رجل معه إناءان فيهما ماء وقع فى احدهما قذر ولا يدري أيهما وليس يقدر على ماء غيرهما ؟ قال : يهريقهما جميعا ويتيمم . ضعيفة لعثمان بن عيسى ومثلها رواية عمار الساباطي عن ابي عبد الله «ع» ولكنها موثقة لاجله ولمصدق بن صدقة . راجع ج ١ كا ص ٤ . وج ١ التهذيب باب المياه ص ٦٥ وباب تطهير الثياب ص ٧١ . وج ٤ الوافى ص ١١ وج ١ ئل باب ٨ نجاسة مانقص عن الكر بملاقاة النجاسة من ابواب الماء المطلق .

(٣) ابو بصير عن ابي عبد الله «ع» قال : سألته عن الجنب يجعل الركوة او التور فيدخل إصبعه فيه ؟ قال : إن كانت يده قذرة فأهرقه ، الحديث . صحيحة . فى القاموس : التور إناء يشرب فيه . راجع المصادر المتقدمة من ج ١ يب . وج ١ ئل . وج ٤ الوافى —

غير ماهو مشروط بالطهارة لم يؤمن بذلك ، وفيه أولا : ماعرفت من أن خصوصية المورد تقتضي ذلك ، لقلة نفعه في العادة . وثانياً : أن الأمر بالمراقة في تلك الأخبار إرشاد إلى عدم جواز التوضي من ذلك الماء للنجاسة المشتبهة ، ولا يجوز التعدي من موردها إلى غيره من الاستعمالات إلا اذا كان مشروطاً بالطهارة ، وإذن فلا دلالة فيها على المطلوب أيضاً .

ومنها الأخبار المستفيضة عند الخاصة (١) والعامة (٢) الواردة في استصباح الدهن المتنجس ، فانها ظاهرة في أن الانتفاع به منحصر في الاسراج ، فانه لو جاز الانتفاع به في غيره أيضاً لتعرض له الامام «ع» فيها أو في غيرها .

وفيه أن وجه التخصيص أن النفع الظاهر للدهن هو الأكل والاسراج فقط ، فاذا حرم أكله للتنجس اختص الانتفاع به بالاسراج ، فلذا لم يتعرض الامام «ع» لغير الاستصباح ، وإذن فلا دلالة فيها أيضاً على المدعى .

على أنه قد ورد في بعض الروايات جواز الانتفاع به بغير الاستصباح ، كقوله «ع» في رواية قرب الاسناد (٣) : (ولكن ينتفع به كسراج ونحوه) . وكقول علي «ع» المروي

— وفي موثقة سماعة : فان أدخلت يدك في الماء وفيها شيء من ذلك فاهرق ذلك الماء .

وفي موثقة اخرى له : وإن كان اصاب « المني » يده فأدخل يده في الماء قبل ان يفرغ على كفيه فليهرق الماء كله . راجع الباب ٨ المتقدم من ج ١ ئل . وج ١ كا باب ٨ من المياه ص ٥ . وج ٤ الوافي باب مايستحب التنزه عنه في رفع الحدث من المياه ص ١١و١٢

وفي صحيحة البقباق المتقدمة في ص ١٢٨ عن سؤر الكلب قال «ع» : واصبب ذلك الماء .

(١) راجع ج ٢ كا باب ١٤ من الأطعمة ص ١٥٥ ، وج ٢ التهذيب كتاب الصيد ص ٣٠٣ . وج ٢ ئل باب ٣٣ جواز بيع الزيت مما يكتسب به . وج ٢ المستدرك ص ٤٢٧ . وج ٣ ئل باب ٣١ أن ماقطع من إليات الغنم . وباب ٤٢ أن الفارة اذا ماتت في السمن من الاطعمة المحرمة . وج ٣ المستدرك ص ٧٧ وج ١ ئل باب ٥ نجاسة المضاف بملاقات النجاسة من أبواب النجاسات . وج ١ المستدرك ص ٢٩ . وج ١١ الوافي ص ٢٢

(٢) في ج ٩ سنن البيهقي ص ٣٥٤ سئل رسول الله (ص) عن الفارة تقع في السمن أو الزيت ؟ قال : استصبحوا به ولا تأكلوه ، وغير ذلك من الاحاديث .

(٣) باسناده عن علي بن جعفر عن أخيه إلى أن قال : وسألت عن فارة أو كلب شربا في زيت أو سمن ؟ قال : إن كان جرة أو نحوها فلا تأكله ولكن ينتفع به كسراج ونحوه مجهولة لعبدالله بن الحسن راجع ج ٣ ئل باب ٤٥ أن الفارة اذا وقعت في مايع من الاطعمة المحرمة

عنه بطرق شتى (١) : (الزيت خاصة يبيعه لمن يعمله صابوناً) . فان الظاهر أنه لاخصوصية للمورد فيها ، ونتيجة التعدي عنه هو جواز الانتفاع بكل متنجس بجميع الانتفاعات المحللة . بل ورد في أحاديث العامة (٢) جواز الانتفاع به مطلقاً من غير تقييد بنوع خاص من المنافع

وقد يخطر بالبال أن الأمر في الروايات بخصوص الاستصباح دون غيره إنما هو فيما لايتمكن الانسان من الانتفاع به بغير الاستصباح ولو في الوجوه النادرة من المنافع ، وإلا فلا خصوصية للتقييد بالاستصباح ، كما لا خصوصية للتقييد بجعله صابوناً ، ولذا جوز الامام «ع» أن ينتفع به بغيرهما أيضاً في رواية قرب الاسناد كما عرفت ، ولكنها ضعيفة السند

وقد يقال : بانعقاد الاجماع على حرمة الانتفاع بالمتنجس مطلقاً ، فيكون مقتضى الاصل هو حرمة الانتفاع به في المقام . إلا أن ذلك ممنوع ، فان الاجماع المنقول ممنوع الحجية ، وقد حققناه في علم الاصول . على أن دعوى الاجماع في المسألة موهونة بكثرة المخالفين فيها

(١) الجعفريات عن علي «ع» سئل عن الزيت يقع فيه شيء له دم فيموت ؟ قال : الزيت خاصة يبيعه لمن يعمله صابوناً . مجهولة لموسى بن اسماعيل . ومثلها في دعائم الاسلام ونوادر الراوندي . راجع ج ٢ المستدرك ص ٤٢٧ .

قال المحدث النوري نور الله مرقده في ج ٣ المستدرك في الفائدة الثانية من الخاتمة ص ٣٢٤ : كتاب النوادر هو تأليف السيد الامام الكبير ضياء الدين أبي الرضا فضل الله بن علي الراوندي الكاشاني حفيد الحسن المثنى بن الحسن المجتبى عليه السلام ، ووصفه العلامة في إجازة بني زهرة : بالسيد الامام ، وفي فهرست الشيخ منتجب الدين : علامة زمانه جمع مع علو النسب كمال الفضل والحسب وكان استاذ أئمة عصره ، قال أبو سعد السمعاني في كتاب الأنساب : إنه من المشائخ واليه تنتهي كثيراً أسانيد الاجازات وهو تلميذ الشيخ أبي علي بن شيخ الطائفة ، وله تصانيف تشهد بفضله وأدبه وجمعه بين مورث المجد ومكتسبه ومنه انتشرت الادعية الجليلة المعروفة بأدعية السر ، انتهى ملخص كلامه .

أقول : لاشبهة في علو شأنه ورفعة منزلته ومكانة علمه وثبوت وثاقته ، وقد صرح بذلك غير واحد من المترجمين ، ولكن لم يظهر لنا اعتبار كتابه هذا ، لأن في سنده من لم تثبت وثاقته كعبد الواحد بن اسماعيل ، ومن هو مجهول الحال كمحمد بن الحسن التميمي البكري .

(٢) في ج ٩ سنن البيهقي ص ٣٥٤ في جملة من الاحاديث سئل رسول الله (ص) عن الفارة تقع في السمن ؟ فقال : اطرحوها وما حولها إن كان جامداً ، فقالوا : يارسول الله (ص) فان كان مائعاً ؟ قال : فانتفعوا به ولا تأكلوه .

وأما الاجماع المحصل على ذلك فهو ممنوع التحقق ايضا .

ويضاف إلى ماذكرناه كله أنه لاظهور لعبارات الفقهاء المحتوية لنقله في ذلك المدعى ، قال في الغنية (١) بعد أن اشترط في البيع أن يكون مما ينتفع به منفعة محللة : (وقيدنا بكونها « المنفعة » مباحة تحفظاً من المنافع المحرمة ، ويدخل في ذلك كل نجس لا يمكن تطهيره إلا ما أخرجه الدليل من بيع الكلب المعلم للصيد ، والزيت النجس للاستصباح به تحت السماء : وهو إجماع الطائفة) .

وهذه العبارة وإن كانت صريحة في نقل الاجماع ، إلا أن الظاهر رجوعه إلى مطلع كلامه : أعني حرمة بيع النجس ، فلا دلالة فيها على حرمة الانتفاع بالمتنجس ، ويحتمل قريباً أن يرجع إلى آخر كلامه : أعني استثناء الكلب المعلم للصيد ، والزيت المتنجس للاستصباح من حرمة البيع .

وقال الشيخ في الخلاف (٢) : (اذا ماتت الفارة في سمن أو زيت أوشيرج أو بزرنجس كله ، وجاز الاستصباح به ، ولا يجوز أكله ، ولا الانتفاع به لغير الاستصباح) . ثم ذكر المخالفين في المسألة من العامة وغيرهم إلى أن قال : (دليلنا إجماع الفرقة وأخبارهم) .

وفيه أن محط كلامه إنما هو الدهن المتنجس فقط ، فلو صح ما ادعاه من الاجماع لدل على حرمة الانتفاع به خاصة ، لكونه هوالمتيقن من مورد الاجماع ، فلايشمل سائرالمتنجسات

وقد أجاب المصنف عما ادعاه الشيخ من الاجماع بأن (معقده ماوقع الخلاف فيه بينه وبين من ذكر من المخالفين ، إذ فرق بين دعوى الاجماع على محل النزاع بعد تحريره وبين دعواه ابتداء على الاحكام المذكورات في عنوان المسألة ، فان الثاني يشمل الاحكام كلها ، والاول لايشمل إلا الحكم الواقع مورد الخلاف ، لانه الظاهر من قوله دليلنا إجماع الفرقة)

وفيه أن ما أفاده وإن كان صحيحا بحسب الكبرى ، إلا أنه خلاف مايظهر من كلام الشيخ (ره) ، فان ظاهره دعوى الاجماع على جميع الأحكام المذكورة . فالصحيح في الجواب هو ماذكرناه .

على أنا لو سلمنا قيام الاجماع على ذلك فلا نسلم كونه إجماعا تعبديا كاشفا عن رأي المعصوم «ع» . إذ من المحتمل القريب جداً ، بل المظنون عادة أن مدركه هو الوجوه المذكورة في المقام لحرمة الانتفاع بمطلق المتنجس .

قوله : (أن بل الصبغ والحناء) . أقول : الصبغ والحناء ليسا من محل النزاع هنا في شيء ، ولم يتقدم لهما ذكر سابق ، فلا نرى وجها صحيحا لذكرهما .

(١) ص ٢ من البيع . (٢) ج ٢ ص ٢١٢ .

قوله : (ومراده بالنص ماورد من المنع عن الاستصباح بالدهن المتنجس تحت السقف). أقول : قد عرفت عدم ورود النص بذلك .

قوله : (والذي أظن وإن كان الظن لايغني لغيري شيئا) . أقول : بل لايغنيه أيضا ، لعدم كونه من الظنون المعتبرة ، اللهم إلا أن يكون مراده من ذلك هو الظن الاطميناني ، فيكون حجة له ، لالغيره .

قوله : (والرواية إشارة إلى ماعن الراوندي فى كتاب النوادر) . أقول : قدعرفت: أنها رواية واحدة نقلت بطرق ثلاثة ، ولم يقع السؤال عن الشحم فى شيء منها ، فما نقل فى المتن ناشيء عن سهو القلم .

قوله : (ثم لو قلنا بجواز البيع فى الدهن) ، أقول : كما يصح الانتفاع بالمتنجس على وجه الاطلاق ، فكذلك يصح بيعه للعمومات المقتضية لذلك من قوله تعالى : (أوفوا بالعقود ، وأحل الله البيع ، وتجارة عن تراض) وعليه فلا نحتاج فى ذلك إلى التمسك بقوله «ع» فى رواية تحف العقول : (وكل شيء يكون لهم فيه الصلاح من جهة من الجهات فهذا كله حلال بيعه وشراؤه وإمساكه واستعماله) كما تمسك به المصنف هنا .

قوله : (وهذا هو الذي يقتضيه استصحاب الحكم قبل التنجيس) ، أقول : اذا سلمنا جريان الاستصحاب فى الأحكام الكلية الالهية ، وأغمضنا عن معارضته دائما بأصالة عدم الجعل كما نقحناه فى الاصول ، فلانسلم جريانه فى المقام ، لأن محل الكلام هو الجواز الوضعي بمعنى نفوذ البيع على تقدير وجوده ، وعليه فاستصحاب الجواز بعد التنجس يكون من الاستصحاب التعليقي الذي لا نقول به .

قوله : (وأما قوله تعالى : فاجتنبوه ، وقوله تعالى : والرجز فاهجر) . أقول : قديتوهم أن ايراد المصنف (ره) الآيات المذكورة هنا لايخلو من الاشتباه وسهو القلم ، لأنه قداستدل بها فيما مضى على حرمة الانتفاع بالمتنجس ، وكلامنا هنا مختص بجواز البيع فقط ، ولكنه توهم فاسد ، فان ذكر الآيات هنا ليس إلا لدفع توهم الاستدلال بها على بطلان بيع المتنجس والقرينة على ذلك قوله (ره) فى مقام الجواب عنه : (فقد عرفت أنها لاتدل على حرمة الانتفاع بالمتنجس فضلا عن حرمة البيع) .

قوله : (وأما مثل بيع الصابون المتنجس فلا يندفع الاشكال عنه) . أقول : وجه عدم الاندفاع هو أن الثوب المغسول بالصابون المتنجس وإن كان يقبل الطهارة بالغسل ، إلا انه ليس معنى ذلك أن الصابون رجع إلى حالة يقبل معها الطهارة ، فان الأجزاء الصابونية تنفصل عن الثوب بالغسل وإن كانت فى غاية النجاسة والخباثة .

الاصل جواز الانتفاع بالاعيان النجسة

قوله : (بقي الكلام في حكم نجس العين) . أقول : الظاهر ان الاصل جواز الانتفاع بالأعيان النجسة ايضا إلا ماخرج بالدليل كما اختاره بعض الأعاظم وإن ذهب المشهور إلى حرمة الانتفاع بها ، بل ادعى عليه الاجماع .

قال في اول المكاسب من المراسم : التصرف في الميتة ولحم الخنزير وشحمه والدم والعذرة والأبوال ببيع وغيره حرام . وفي المكاسب المحظورة من النهاية . جميع النجاسات محرم التصرف فيها . وفي فصل مايصح بيعه وما لايصح من المبسوط ، نجس العين لايجوز بيعه ولا إجارته ولا الانتفاع به ولا اقتناؤه بحال إجماعا إلا الكلب فان فيه خلافا ، وعلى هذا النهج مذاهب فقهاء العامة (١) .

وكيف كان فقد استدل على عدم الجواز بوجوه ، منها الآيات المتقدمة من قوله تعالى (فاجتنبوه) وقوله تعالى : (والرجز فاهجر) ، وقد عرفت الجواب عن ذلك آنفا .

ومنها قوله تعالى (٢) : (حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير) . فان عموم التحريم فيها يقتضي حرمة الانتفاع بما ذكر فيها ، وبعدم القول بالفصل بين أفراد النجس يتم المطلوب

وفيه ان تحريم أي شيء إنما هو بحسب ما يناسبه من التصرفات ، فما يناسب الميتة والدم ولحم الخنزير إنما هو تحريم الاكل ، لاجميع التصرفات ، كما أن المناسب لتحريم الام والبنت

---

(١) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٣١ عن الحنابلة لايصح الانتفاع بالدهن النجس في أي شيء من الأشياء ، وفي ص ٢٣٢ عن الحنفية لايحل الانتفاع بدهن الميتة لأنه جزء منها وقد حرمها الشرع فلا تكون مالاً ، وفي ج ٥ شرح فتح القدير ص ٢٠٣ حكم بحرمة الانتفاع بالميتة ثم جعل بطلان البيع دائراً مدار حرمة الانتفاع وهي عدم المالية ، وفي ج ٢ فقه المذاهب في الموضع المتقدم نقل اتفاق المذاهب على حرمة بيع النجس ، فقد عرفت من شرح فتح القدير الملازمة بين بطلان البيع وحرمة الانتفاع . وفي ج ٥ شرح فتح القدير نقل عن محمد انه لو وقع شعر الخنزير في ماء قليل لايفسده لأن حل الانتفاع به دليل طهارته ، وفي ج ٢ فقه المذاهب ص ١٦٧ عن الحنفية لاينعقد بيع كل مالا يباح الانتفاع به شرعا ، وفي ج ٨ شرح فتح القدير ص ١٥٧ نقل عن بعضهم حرمة الانتفاع بالنجس ، ونقضه بجواز الانتفاع بالسرقين ، فانه مع القول بنجاسته يجوز بيعه والانتفاع به بخلاف العذرة .

(٢) سورة المائدة ، آية : ٣ :

في قوله تعالى (١) : (حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم) إنما هو تحريم النكاح فقط دون النظر والتكلم .

ومنها ماأشار اليه المصنف بقوله : (ويدل عليه ايضا كما دل من الأخبار والإجماع على عدم جواز بيع نجس العين بناء على أن المنع من بيعه لايكون إلا مع حرمة الانتفاع به) ولكنا لم نجد فيما تقدم ، ولا فيما يأتي مادل من الاخبار على عدم جواز بيع النجس بعنوانه فضلا عن كون المنع عن البيع من جهة عدم جواز الانتفاع به .

نعم تقدم في مبحث بيع الميتة مادل على حرمــــة الانتفاع بالميتة ، إلا أنك عرفت هناك معارضتها بما دل على جواز الانتفاع بها ، وأن الترجيح للروايات المجوزة ، على أنا اذاأخذنا بالروايات المانعة فهي أخص من المدعى ، لأنها مختصة بالميتة ، وموضوع كلامنا أعم منها ومن سائر النجاسات .

نعم رواية تحف العقول صريحة في المدعى ، فان دلالة قوله «ع» فيها : (أو شيء من وجوه النجس فهذا كله حرام محرم لأن ذلك كله منهي عن أكله وشربه ولبسه وملكه وإمساكه والتقلب فيه فجميع تقلبه في ذلك حرام) ، صريحة لا تكاد تنكر ولا وجه لحملها على الإمساك والتقلب لأجل الاكل والشرب كما في المتن ، إلا أن الرواية لايجوز الاعتماد عليها لضعف سندها وعدم انجباره بعمل المشهور بها .

منها قوله «ع» (٢) في دعائم الاسلام : (وما كان محرما أصله منهياً عنه لم يجز بيعه ولا شراؤه) بدعوى أن حرمة البيع في الرواية قد علقت على حرمة الشيء من اصله ، فلا بد وأن يكون الانتفاع به محرماً مطلقا ، إذ لو جاز الانتفاع به لجاز بيعه للملازمة بينهما .

وفيه مضافا إلى ضعف السند فيها ، أن المراد بالحرمة في الرواية حرمة التصرفات المناسبة لذلك الشيء المحرم ، لاحرمة جميع التصرفات ، وعليه فلا يستفاد منها حرمة جميع الانتفاعات على أنا لو سلمنا دلالتها على حرمة جميع التصرفات فغاية مايستفاد منها : أن كلما لايجوز الانتفاع به بوجه فلايجوز بيعه ، لاأن كل مالايجوز بيعه فلايجوز الانتفاع به ، كماهوالمدعى

ومما ذكرناه تجلى مافي النبوي المشهور المجعول : (إن الله اذا حرم على قوم شيئاً حرم عليهم ثمنه) وبالجملة : أنا لم نجد آية ولا رواية تدل على حرمة الانتفاع بنجس العين مطلقا إلا في موارد خاصة كالخمر .

ومنها الاجماع المدعى على حرمة الانتفاع بها ، وتقريره بوجهين ، الأول : دعوى الاجماع على حرمة بيعها ، وبما أن حرمة البيع تستلزم حرمة الانتفاع للملازمة بينهما (وقد عرفت

(١) سورة النساء ، آية : ٢٣ . (٢) قد تقدم في ص ٢٢ .

ذلك في الحاشية عن بعض العامة) فيكون الثاني أيضاً مورداً للاجماع .

وفيه منع الملازمة بين الحرمتين ، لجواز كون النهي عن بيعه تعبداً محضاً ، وعليه فاذا قام الاجماع على حرمة البيع فلا يمكن أن يستدل به على حرمة الانتفاع إلا بالحدس الظني ، ومن الواضح أن الظن لا يغني من الحق شيئا ، بل اللازم أن يقتصر من الاجماع على مورده المتيقن من دون أن يتعدى إلى غيره .

الثاني : دعوى الاجماع على حرمة الانتفاع بها ابتداء كما هو الظاهر من فخر الدين والفاضل المقداد . وفيه أن دعواه في مثل هذه المسألة مع ذهاب الاكثر إلى جواز الانتفاع بها من الامور الصعبة ، ولو سلمت هـــذه الدعوى فلا يمكن إثبات كونه إجماعا تعبديا ، لامكان استناد المجمعين في ذلك إلى الوجوه المذكورة .

قوله : (الجابر لرواية تحف العقول) . أقول : قد تقدم في أول الكتاب عدم انجبار ضعف الرواية بشيء من الشهرة والاجماع وغيرهما .

قوله : (مع احتمال أن يراد من جميع التقلب جميع أنواع التعاطي لا الاستعمالات) . أقول : اذا فرضنا اعتبار الرواية فلا مناص من القول بحرمة التصرف في الاعيان النجسة على وجه الاطلاق ولو بالامساك ، ولا وجه لتقييدها بخصوص التعاطي ، كما لا وجه لقييد النهي عن الإمساك بالإمساك على وجه محرم .

قوله : (نعم يمكن أن يقال : أن مثل هذه الاستعمالات) . أقول : توضيحه أن النهي عن الانتفاع بشيء ينصرف إلى النهي عن الانتفاع به في منافعه الظاهرة لأن المنفعة النادرة لا تعد من المنافع عرفا ، فهي خارجة عن حدود النهي وإن كان الاطلاق في نفسه شاملا لها ، لا يقال : إن النهي عن الانتفاع بشيء يدل على تحريم جميع منافعه ، لأن النهي عن الطبيعة يقتضي الانزجار عن جميع أفرادها ، ولذلك كان دالا على العموم .

فانه يقال : إن الدلالة على العموم إنما تسلم بمقدار ما ينصرف اليه اللفظ فقط ، ونظير ذلك العمومات الناهية عن الصلاة في أجزاء مالا يؤكل لحمه ، فانه ينصرف إلى غير الانسان ، فلا ينعقد للعموم ظهور إلا به .

ولا يخفى : أن القول بحرمة الانتفاع بالنجس مطلقا لا يقتضي حرمة اقتنائه وإن كان الاقتناء لغير الغرض العقلائي ، ومن هنا ورد في جملة من الاحاديث (١) جواز اقتناء الخمر ،

(١) راجع ج ٢ كا باب الخمر يجعل خلاً ص ١٩٩ ، و ج ٢ التهذيب باب الأشربة ص ٣١١ ، و ج ١١ الوافي باب ١٦٥ ص ٩١ ، و ج ٣ ئل باب ٣١ عدم تحريم الخل من الاشربة المحرمة .

بل أخذها للتخليل ، مع أنها من الخبائث الشديدة ، وورد أيضاً جواز اقتناء بعض الكلاب وقد تقدم ذلك في البحث عن بيعها (١) .

قوله : (والعذرة للتسميد) . أقول : التسميد في اللغة (٢) مايصلح به الزرع .

قوله : (كما يدل عليه وقوع السؤال في بعض الروايات (٣) عن الجص) . أقول : قال المحدث القاساني في كتاب الوافي : (لعل المراد بالماء الماء الممزوج بالجص ، أو بالماء ماء المطر الذي يصيب أرض المسجد المجصص بذلك الجص ، وكأنه كان بلا سقف ، فان السنة فيه ذلك . والمراد بالنار مايحصل من الوقود التي يستحيل بها أجزاء العذرة والعظام المختلطة بالجص رماداً ، فانها تطهر بالاستحالة ، والغرض أنه قد ورد على ذلك الجص أمران مطهران : هما النار والماء ، فلم يبق ريب في طهارته ، فلا يرد السؤال بأن النار اذا طهرته أولا فكيف يحكم بتطهير الماء له ثانيا !! إذ لايلزم من ورود المطهر الثاني تأثيره في التطهير) .

وقال في الوسائل : تطهير النار للنجاسة باحالتها رماداً أو دخاناً ، وتطهير المـــاء : أعني مايجبل به الجص يراد به حصول النظافة وزوال النفرة .

أقول : يمكن أن يراد من الماء ماء المطر الذي يصيب الموضع المجصص بذلك الجص المتنجس لكون المسجد مكشوفا وبلا سقف كما احتمله القاساني ، وأن يراد من النار الشمس فان الشمس اذا جففت شيئاً طهرته .

ويمكن أن يراد من التطهير التنظيف مجازاً كما احتمله فى المستند (٤) مطلقاً ، وصاحب الوسائل فى خصوص الماء ، ومع الاغماض عما ذكرناه فالرواية مجملة يرد علمها إلى أهلها ، فان الثابت فى الشريعة أن النار إنما تطهر من النجاسات ماأحالته رماداً ، وهذا الشرط غير

---

(١) ص ١٠٢ .

(٢) عن المصباح : السماد وزان السلام مايصلح به الزرع من تراب وسرجين ، سمدت الارض تسميداً أصلحها بالسماد . وفي القاموس : وسمد الارض تسميداً جعل فيها السماد ، أي السرجين برماد . وفي مجمع البحرين : والسماد كسلام مايصلح به الزرع من تراب وسرجين وتسميد الارض هو أن يجعل فيها السماد .

(٣) الحسن بن محبوب قال : سألت أباالحسن «ع» عن الجص يوقد عليه بالعذرة وعظام الموتى ثم يجصص به المسجد أيسجد عليه ؟ فكتب إلي بخطه : إن الماء والنار قد طهراه . صحيحة . راجع ج١ كا باب مايسجد عليه ص ٩١ ، و ج ١ التهذيب باب مايسجد عليه ص ٢٢٢ ، وج ٤ الوافي ص٣٦ ، وج ١ ئل باب ٨١ طهارة ماأحالته النار من أبواب النجاسات

(٤) راجع ج ١ ص ٥٧ .

حاصل فى الجص ، وأن الماء القليل إنما يطهر الموضع المغسول اذا ورد عليه ثم انفصلت غسالته عنه ، وكلا الأمرين منتف هنا ، إلا أن يقال ، بعدم انفعال الماء القليل بامتزاجه الجص ، وعدم اشتراط انفصال الغسالة فى التطهير به كما أشار اليه المحدث القاساني في كلامه المتقدم ، قال : (لعل المراد بالماء الماء الممزوج بالجص) وكلا الامرين مخدوش ، وتفصيل الكلام فى محله .

وكيف كان فالمستفاد من الرواية أمران ، أحدهما : اعتبار الطهارة فيما يسجد عليه . وثانيهما : بجواز السجود على الجص ولو كان مطبوخا .

قوله : (ثم إن منفعة النجس المحللة للأصل أو للنص قد يجعلها مالا عرفا إلا أنه منع الشرع عن بيعه كجلد الميتة) . أقول : قد ظهر مما ذكرناه أنه لا ملازمة بين حرمة بيع الأعيان النجسة وبين حرمة الانتفاع بها وسقوطها عن المالية ، بل لابد من ملاحظة دليل الحرمة ، هل يوجد فيه مايدل على إلغاء المالية من قبل الشارع كما فى الخمر والخنزير ؟

فان كان فيه مايدل على ذلك أخذ به وحكم بعدم ترتب آثار المالية عليها من الارث والضمان وغيرهما ، وإلا فلا يصح أن يحكم بحرمة الانتفاع بها لمجرد حرمة بيعها ، كيف وقد علمت جواز الانتفاع بالميتة والعذرة وشعر الخنزير وكلب الماشية وكلب الحائط وكلب الزرع وغيرها من أنواع النجاسات مع ذهاب الاكثر إلى حرمة بيعها !! .

وعلى ذلك يجب أن تترتب عليها جميع آثار المالية ، فاذا أتلفها أحد ضمنها لمالكها ، واذا مات مالكها انتقلت إلى وارثه ، ولا يجوز للغير أن يزاحم الورثة فى تصرفاتهم ، وكذلك تجوز إعارتها وإجارتها وهبتها ولو هبة معوضة ، لأن حقيقة الهبة متقومة بالمجانية ، واشتراط العوض فيها أمر زائد على حقيقتها ، وفائدته جواز فسخ الواهب إياها اذا لم يف له المتهب بالشرط .

لا يقال : إن الشيء اذا حرم بيعه حرمت سائر المعاملات عليه بطريق الاولوية القطعية. فانه يقال : ان الاحكام الشرعية توقيفية محضة . فلا يجوز التعدي عن مورد ثبت فيه التعبد إلى غيره إلا بدليل ، والموجود فى أدلة النهي عن بيع الاعيان النجسة فى غير ما ألغى الشارع ماليته إنما هو حرمة ثمنها ، فلا تشمل العوض فى سائر المعاملات ، لعدم إطلاق الثمن عليه إلا فى الصلح بناء على كونه بيعاً ومن قبيل المبادلة بين المالين .

قال المحقق الايرواني : (إن المالية لا تدور مدار المنفعة ، فان الجواهر النفيسة ومنها النقود أموال ، ولا فائدة فيها ، وفى الماء على الشط أهم المنافع ، ولا يعد مالاً ، والتراب ينتفع به أهم الانتفاع من اصطناع آجر أو خرف أو إناء وليس بمال) .

وفيه أنه لاشبهة في دوران المالية الشرعية مدار المنفعة المحللة ، ودوران المالية العرفية مدار مطلق المنافع وإن كانت محرمة ، ولكن الانتفاع بالاشياء ليس على نسق واحد ، بل يختلف باختلاف ذي النفع ، فنفع الجواهر والنقود بيعها وشراؤها ، وجعلها أثماناً للأمتعة والعروض ، وأما عدم كون الماء على الشط والتراب في البر من الأموال مع الانتفاع بهما أتم الانتفاع فلكون الناس في الانتفاع بهما شرعا سواء ، ولذا لو اختصا بشخص واحد كبعض أقسام التراب فإن الناس يبذلون بازائها المال المهم . وعلى الاجمال مالية الاشياء إنما هي باعتبار منافعها فعديم المنفعة ليس من الاموال .

حقيقة حق الاختصاص ومنشأ ثبوته

قوله : (والظاهر ثبوت حق الاختصاص في هذه الامور) . أقول : قد قامت السيرة القطعية الشرعية والعقلائية على ثبوت حق الاختصاص والاولوية للملاك في أموالهم التي سقطت عن المالية للعوارض والطواريء كالماء على الشط ، والحيوان المملوك اذا مات ، والاراضي المملوكة اذا جعلها الجائر بين الناس شرعا سواء ، كالطرق والشوارع المغصوبة ، بديهة عدم جواز مزاحمة الاجانب عن تصرف الملاك في أمثال تلك الموارد مالم يثبت الاعراض وهذا مما لاريب فيه .

وإنما الكلام في منشأ ذلك الحق ، وقد استدل عليه بوجوه ، الاول : أن حق الاختصاص سلطنة ثابتة في الأموال وهي غير الملكية ، فاذا زالت الملكية بقي الحق على حاله ، لأن كل واحد منها ناشيء عن سبب خاص به .

وفيه أن ذلك وإن كان ممكناً في مقام الثبوت ، إلا أنه ممنوع في مقام الاثبات لعدم الدليل عليه .

الثاني : أن حق الاختصاص مرتبة ضعيفة من الملكية ، فاذا زالت الملكية بحدها الاقوى بقيت منها المرتبة الضعيفة التي نسميها بحق الاختصاص لعدم الملازمة بينهما في الارتفاع ، ويتضح ذلك بملاحظة الالوان والكيفيات الخارجية .

وفيه ان الملكية الحقيقية من أية مقولة كانت ، جدة أو إضافة ليست قابلة للشدة والضعف حتى تعتبر بحدها الضعيف تارة ، وبحدها القوي تارة اخرى ، بل هي أمر بسيط فاذا زالت زالت بأصلها .

ولو سلمنا كون الملكية الحقيقية ذات مراتب لم يجر ذلك في الاعتبارية فان اعتبار كل مرتبة منها مغاير لاعتبار المرتبة الاخرى ، واذا زال اعتبار المرتبة القوية لم يبق بعده اعتبار

آخر للمرتبة الضعيفة ، وعليه فلا يبقى هناك شيء آخر لكي يسمى بالحق .

وهذا لاينافى ماهو المعروف من أن الحق فى نفسه مرتبة ضعيفة من الملك . فان معنى هذا الكلام : أن الملك والحق كليهما من مقولة السلطنة ، وأن الملك سلطنة قوية ، والحق سلطنة ضعيفة ، وهو أمر آخر غير اختلاف حقيقة الملك بالشدة والضعف ، والكمال والنقص نظير الالوان كما توهم .

ونظير مانحن فيه تسمية الرجحان الضعيف فى باب الأوامر بالاستحباب والرجحان الشديد بالوجوب ، وهو أمر وراء كون الاستحباب مرتبة ضعيفة من الوجوب .

الثالث : قد ثبت فى الشريعة المقدسة أنه لايجوز لاحد أن يتصرف فى مال غيره إلا بطيب نفسه ، وقد دلت على ذلك السيرة القطعية وجملة من الاخبار (١) فاذا زالت الملكية، وشككنا فى زوال ذلك الحكم كان مقتضى الاستصحاب الحكم ببقائه .

وفيه مضافاً إلى عدم جريان الاستصحاب فى الاحكام ، لمعارضته دائماً بأصالة عدم الجعل كما نقحناه فى علم الاصول . أن موضوع الحكم بحرمة التصرف هو مال الغير فاذا سقط

---

(١) فى الاحتجاج ص ٢٦٧ عن أبي الحسين محمد بن جعفر الاسدي قال : كان فيما ورد عليّ من الشيخ أبي جعفر محمد بن عثمان العمري قدس الله روحه فى جواب مسائل إلى صاحب الزمان إلى أن قال «ع» : وأما ماسألت عنه عن أمر الضياع التي لناحيتنا هل يجوز القيام بعمارتها وأداء الخراج منها وصرف مايفضل من دخلها إلى الناحية احتسابا للأجر وتقربا اليكم ؟ فلا يحل لاحد أن يتصرف فى مال غيره بغير إذنه فكيف يحل ذلك فى مالنا !! من فعل ذلك بغير أمرنا فقد استحل منا ماحرم عليه ومن أكل من أموالنا شيئاً فانما يأكل فى بطنه ناراً وسيصلى سعيراً .

وفى ج ١ ئل باب ٣ حكم مالو طاب نفس المالك بالصلاة فى أرضه من مكان المصلي . سماعة عن ابي عبد الله «ع» فى حديث إن رسول الله (ص) قال : من كانت عنده أمانة فليؤدها إلى من ائتمنه عليها فانه لايحل دم امرىء مسلم ولا ماله إلا بطيبة نفس منه ، موثقة لزرعة وسماعة الواقفيين .

وعن تحف العقول عن رسول الله (ص) إنه قال فى خطبة حجة الوداع : أيها الناس إنما المؤمنون اخوة ولا يحل لمؤمن مال أخيه إلا عن طيب نفس منه ، مرسلة .

وفى ج ١ المستدرك ص ٢٢٢ عن عوالي اللئالي عن رسول الله (ص) قال : المسلم أخو المسلم لايحل ماله إلا عن طيب نفسه ، مرسلة . وعنه (ص) قال : لايحلبن احدكم ماشية اخيه إلا باذنه ، مرسلة .

الشيء عن المالية سقطت عنه حرمة التصرف حتى اذا كان باقياً على صفة المملوكية . إذ لادليل على حرمة التصرف فى ملك الغير ، فكيف اذا زالت عنه الملكية ايضا !!

الرابع : دعوى الاجماع على ذلك . وفيه أن دعوى الاجماع التعبدي فى المسألة بعيدة جداً ، فان من الممكن استناد المجمعين إلى الوجوه المذكورة .

الخامس : دلالة المرسلة المعروفة بين الفقهاء « من حاز ملك » وقوله «ص» : (١) (من سبق إلى مالم يسبقه اليه مسلم فهو أحق به) . على وجود ذلك الحق فى الأشياء التي سقطت عنها المالية .

وفيه أن حديث الحيازة وإن اشتهر فى ألسنة الفقهاء وكتبهم الاستدلالية ، ولكنا لم نجده فى اصول الحديث من الخاصة والعامة . والظاهر انه قاعدة فقهية متصيدة من الروايات الواردة فى الأبواب المختلفة ، كإحياء الموات والتحجير وغيرها كسائر القواعد الفقهية المضروبة لبيان الاحكام الجزئية .

ولو سلمنا كون ذلك رواية ، او كان بناء الفقهاء على الاستدلال بالقاعدة فلا دلالة فيها على ثبوت حق الاختصاص بعد زوال الملكية ، فان الظاهر منها ليس إلا ثبوت مالكية المحيز للمحاز ، وأما الزائد عن ذلك فلا دلالة لها عليه .

على انها ضعيفة السند ، وغير منجبرة بشيء ، فان الشهرة إنما تكون جابرة لضعف سند الرواية اذا علم استناد المشهور الى الرواية الضعيفة ، ولا ريب ان استناد اكثرهم هنا او كلهم الى غيرها ، وإنما ذكروها للتأييد والتأكيد . ويضاف الى ذلك : ان جبر الرواية الضعيفة بالشهرة ضعيف المبنى ، وقد اشرنا اليه فى اول الكتاب .

وأما حديث السبق ففيه أولا : انه ضعيف السند ، وغير منجبر بشيء صغرى وكبرى ، وثانياً : ان مانحن فيه خارج عن حدود هذا الحديث ، فان مورده الموارد المشتركة بين المسلمين بأن يكون لكل واحد منهم حق الانتفاع بها ، كالأوقاف العامة من المساجد والمشاهد والمدارس والرباط وغيرها ، فاذا سبق اليها احد من الموقوف عليهم واشغلها بالجهة التي انعقد عليها الوقف حرمت على غيره مزاحمته وممانعته فى ذلك . ولو عممناه الى موارد الحيازة فانما يدل على ثبوت الحق الجديد للمحيز فى المحاز ، ولا يدل على بقاء العلقة

---

(١) فى ج ٦ سنن البيهقي ص ١٤٢ اسمر بن مضرس قال : اتيت النبي (ص) فبايعته فقال : من سبق الى مالم يسبقه اليه مسلم فهو له قال : فخرج الناس يتعادون يتخاطون .

وفى اول إحياء الموات من المبسوط لشيخ الطائفة ، وفى ج ٣ المستدرك باب إحياء الموات ص ١٤٩ : روى عنه (ص) قال : من سبق الى مالايسبقه اليه مسلم فهو احق به .

بين المالك وملكه بعد زوال الملكية .

ومن جميع ماذكرناه ظهر مافي كلام المحقق الايرواني من الوهن ، حيث قال : (والظاهر ثبوت حق الاختصاص : اما في الحيازة فلعموم دليل من سبق الى مالم يسبقه احد «مسلم» فهو أولى به « أحق به » واما فيما اذا كان اصله ملكا للشخص فلاستصحاب بقاء العلقة). فقد علمت ان المورد ليس مما يجري فيه الاستصحاب . وان الحديث لايدل على المدعى .

قوله : (ثم انه يشترط في الاختصاص بالحيازة قصد الحائز للانتفاع) . أقول : محصل كلامه انه يشترط في الاختصاص قصد الحائز الانتفاع بالمحاز ، فلو خلت حيازته عن ذلك القصد لم يثبت له حق الاختصاص في المحاز ، وجاز لغيره مع العلم بذلك ان يزاحمه في التصرفات ولا فرق في ذلك بين الاوقاف العامة والمباحات الاصلية ، وعليه فيشكل الامر فيما يتعارف في اكثر البلاد من جمع العذرة وبيعها لتسميد البساطين والزروع ، فان الظاهر بل المقطوع به انه ليس للشخص قصد الانتفاع بفضلاته ، ولم يحرزها للانتفاع بها ، فيكون اخذ المال بإزائها اخذاً محرماً .

ولكن التحقيق ان يقال : ان المحاز قد يكون من الامكنة المشتركة كالاوقاف العامة ، وقد يكون من المباحات الاصلية ، اما الاول فلا ريب في ان اختصاص الحائز به مشروط بقصد الانتفاع على حسب ماأوقفه أهله وإلا فلا يثبت له الاختصاص لكونه على خلاف مقصود الواقف ، ومن هنا لم يجز بيعه ، ولا هبته ، ولا اجارته ، ولا استملاكه .

على انا لو قلنا : بعدم الاشتراط بذلك لجاز إشغال المساجد ومعابد المسلمين بنحو من الحيازة ولو بإلقاء السجادة ووضع التربة ثم بيعها من المصلين ، ومن البديهي ان هذا على خلاف وجهة الوقف ، نعم لو أكتفينا في ثبوت الاختصاص بمجرد قصد الحيازة ، ولم نشترط فيه قصد الانتفاع ، وقلنا بأن حق الاختصاص بما تجوز المعاوضة عليه لارتفع الاشكال

وأما الثاني : كالاحتطاب والاصطياد فالظاهر أن الاختصاص به غير مشروط بشيء ، بل يكفي فيه مجرد الحيازة الخارجية لعدم الدليل على التقييد ، ومن هنا ذهب جمع من الأصحاب ومن العامة الى عدم الاشتراط . ويظهر ذلك لمن يلاحظ الموارد المناسبة لما نحن فيه

قال الشيخ في الخلاف (١) : (الأرضون الموات للامام خاصة لايملكها أحد بالإحياء إلا أن يأذن له الامام . وقال الشافعي : من أحياها ملكها أذن له الامام أو لم يأذن . وقال أبوحنيفة : لايملك إلا بإذن ، وهو قول مالك . دليلنا إجماع الفرقة وأخبارهم) . ولو كان لتقييد الاختصاص بقصد الانتفاع وجه لكان ذلك مورداً للخلاف كالتقييد بإذن الامام

(١) راجع ج ٢ ص ٢ .

ويؤيده عموم رواية : (من سبق إلى مالا يسبقه اليه مسلم فهو أحق به) وقاعدة الحيازة المتقدمتين ، بل يمكن استفادة الاطلاق من الأخبار المتظافرة الواردة في إحيــاء الموات من الأراضي ، كصحيحة محمد بن مسلم : (أيما قوم أحيوا شيئاً من الأرض وعمروها فهم أحق بها وهي لهم) . وكحسنة زرارة لابراهيم بن هاشم عن أبي جعفر «ع» : (قال : قال رسول الله (ص) من أحيا مواتاً فهو له) . وغير ذلك من الروايات من طرق الشيعة (١) ومن طرق العامة (٢) .

حرمة بيع هياكل العبادة المبتدعة

قوله : (النوع الثاني مما يحرم التكسب به ما يحرم لتحريم مايقصد به وهو على أقسام : الأول : مالا يقصد من وجوده على نحوه الخاص إلا الحرام وهي امور ، منها هياكل العبادة المبتدعة) . أقول : المشهور بل المجمع عليه بين الشيعة والسنة (٣) هو تحريم بيع هياكل(٤) العبادة المبتدعة ، وفي المتن (بلا خلاف ظاهر بل الظاهر الاجماع عليه) .

---

(١) راجع ج ١ كا ص ٤٠٩ ، و ج ٢ التهذيب ص ١٥٨ ، و ج ١٠ الوافي ص١٣١ ، و ج ٣ ئل إحياء الموات ص ١٤٩ ، و ج ٣ المستدرك إحياء الموات ص ١٤٩ .

(٢) في ج ٦ سنن البيهقي ص ١٤١ ، وج ٣ البخاري باب من أحيا أرضاً مواتاً ص ١٤٠ ، عن عائشة إنه قال : من عمر أرضاً ليست لأحد فهو أحق بها . وغيرها من أحاديثهم .

(٣) في ج ٢ سبل السلام ص ٣٢٧ وأما علة تحريم بيع الأصنام فقيل : لأنها لا منفعة فيها مباحة ، وقيل : إن كانت بحيث اذا كسرت انتفع باكسارها جاز بيعها . والأولى أن يقال : لايجوز بيعها وهي أصنام للنهي ، ويجوز بيع كسرها ، إذ هي ليست بأصنام ، ولا وجه لمنع بيع الأكسار أصلا .

أقول : قد أشار بالنهي الى رواية جابر بن عبد الله حيث ذكر النهي فيها عن بيع الأصنام راجع ج ٦ سنن البيهقي ص ١٢ ، و ج ٣ البخاري ص ١١٠ .

(٤) في المسالك الأصل في الهيكل أنه بيت للصنم كما نص عليه الجوهري وغيره ، وأما اطلاقه على نفس الصنم فلعله من باب المجاز إطلاقاً لاسم المحل على الحال .

وفي ج ٨ تاج العروس ص ١٧٠ : الهيكل الضخم من كل شيء ، والهيكل بيت للنصارى فيه صنم على صورة مريم عليها السلام فيما يزعمون ـ مشى النصارى حول بيت الهيكل ـ زاد في المحكم فيه صورة مريم وعيسى عليهما السلام ، وربما يسمى ديرهم هيكلا ، والهيكل البناء المشرف قيل : هذا هو الأصل ثم سمي به بيوت الأصنام مجازاً .

وقد استدل على ذلك أولا : بما في رواية تحف العقول من قوله «ع» : (فكل أمر يكون فيه الفساد مما هو منهي عنه) وقوله «ع» فيها : (إنما حرم الله الصناعة التي هي حرام كلها التي يجيء منها الفساد محضاً نظير البرابط والمزامير والشطرنج وكل ملهو به والصلبان والأصنام) وقوله «ع» أيضا فيها : (أو عمل التصاوير والأصنام) .

وفيه أولا : ان رواية تحف العقول ضعيفة السند فلا يمكن الاستناد اليها في الأحكام الشرعية ، وقد تقدم ذلك في أول الكتاب . وثانياً : أن النهي فيها ظاهر في الحرمة التكليفية فلا دلالة فيها على الحرمة الوضعية ، وهذا أيضاً تقدم في أول الكتاب .

وثانياً : بأن أكل المال بازائها أكل له بالباطل ، لآية التجارة عن تراض ؛ وفيه أنك عرفت مراراً عديدة : أن الآية ليست عن شرائط العوضين في شيء ، وإنما هي راجعة إلى بيان أسباب المعاملات ، وستعرف ذلك أيضاً فيما يأتي .

وثالثاً : بقوله تعالى (١) : (واجتنبوا الرجس من الأوثان) وبقوله تعالى (٢) : (إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه) وبقوله تعالى (٣) (والرجز فاهجر) . بناء على أن بيع هياكل العبادة والاكتساب بها مناف للاجتناب المطلق ، كما أن المراد من الأنصاب هي الأوثان والأصنام (٤) والمراد من الرجز الرجس ، ومن الهجر الاجتناب .

ورابعاً : بالنبوي المشهور المجعول (إن الله اذا حرم على قوم شيئاً حرم عليهم ثمنه) . وبقوله «ع» في دعائم الاسلام (٥) : (نهى عن بيع الأصنام) .

---

(١) سورة الحج ، آية : ٣٢ . (٢) سورة المائدة ، آية ٩٠ .

(٣) سورة المدثر ، آية : ٥ .

(٤) في ج١ تاج العروس ص ٤٨٦ : الأنصاب وهي حجارة كانت حول الكعبة تنصب فيهل عليها ، ويذبح لغير الله تعالى ، قاله ابن سيده . واحدها نصب كعنق وأعناق ، أو نصب بالضم كقفل وأقفال ، قال تعالى : والأنصاب ، وقوله : وما ذبح على النصب . الأنصاب الاوثان ، وقال القتيبي . النصب صنم أو حجر وكانت الجاهلية تنصبه تذبح عنده فيحمر بالدم وفي مفردات الراغب : والنصيب الحجارة تنصب على الشيء ، وجمعه نصائب ونصب ، وكان للعرب حجارة تعبدها ، وتذبح عليها .

وفي حديث أبي الجارود في تفسير الآية : وأما الانصاب الاوثان التي يعبدها المشركون وسيأتي التعرض لهذا الحديث في البحث عن بيع آلات القمار .

(٥) راجع ج ٢ المستدرك ص ٤٢٧ .

وفيه مضافاً إلى ضعف السند فيها ، وعدم ثبوت النبوي على النحو المعروف أن الظاهر من النهي في رواية الدعائم هي الحرمة التكليفية ، والمراد إثبات ما هو أعم منها ومن الحرمة الوضعية .

وخامساً : بأنه قد ورد المنع (١) عن بيع الخشب ممن يجعله صليباً أو صنماً فاذا حرم بيع الخشب لذلك فان بيع الصليب والصنم أولى بالتحريم ، وهذا هو الوجه الوجيه ، ويؤيده قيام السيرة القطعية المتصلة إلى زمان المعصوم «ع» على حرمة بيع هياكل العبادة ، ويؤيده أيضاً وجوب اتلافها حسماً لمادة الفساد كما أتلف النبي (ص) وعلي «ع» أصنام مكة (٢) فانه لو جاز بيعها لما جاز إتلافها .

---

(١) ابن أذينة قال : كتبت إلى أبي عبد الله «ع» أسأله عن رجل له خشب فباعه ممن يتخذه صلباناً ؟ قال : لا . حسنة لابراهيم بن هاشم .

وعن عمرو بن حريث قال : سألت أبا عبد الله «ع» عن التوت أبيعه يصنع به الصليب والصنم ؟ قال : لا . صحيحة . وفي بعض النسخ : عمرو بن حريز ، وعليه فالرواية ضعيفة ولكن المشهور هو الأول . لايخفى : أنه ذكر في بعض نسخ ئل أبان بن عيسى في سند الرواية بدل أبان عن عيسى فهو من سهو القلم . راجع ج ١ كا ص ٣٩٣ ، و ج ٢ التهذيب ص ١١٢ ، و ج ١٠ الوافي ص ٤١ ، وج ٢ ئل باب ٧٠ تحريم بيع الخشب ليعمل صليباً مما يكتسب به .

(٢) في ج ٦ سنن البيهقي ص ١٠١ عن ابن مسعود قال : دخل النبي (ص) مكة يوم الفتح وحول البيت ثلاثمائة وستون نصباً فجعل يطعنها بعود يده ويقول : جاء الحق وما يبدىء الباطل (جاء الحق وزهق الباطل إن الباطل كان زهوقا) ورواه البخاري ومسلم .

وفي ج ٩ البحار ص ٢٧٨ ، عن أبي هريرة قال : قال لي جابر بن عبد الله : دخلنا مع النبي مكة وفي البيت وحوله ثلاثمائة وستون صنماً فأمر بها رسول الله (ص) فألقيت كلها لوجوهها وكان على البيت صنم طويل يقال له هبل فنظر النبي (ص) إلى علي وقال له : ياعلي تركب علي أو أركب عليك لألقي هبل عن ظهر الكعبة ؟ قلت : يارسول الله بل تركبني ، فلما جلس على ظهري لم أستطع حمله لثقل الرسالة ، قلت : يارسول الله بل أركبك ، فضحك ونزل وطأطأ لي ظهره واستويت عليه فوالذي فلق الحبة وبرأ النسمة لو أردت أن أمسك السماء لمسكتها بيدي فألقيت هبل عن ظهر الكعبة ، فأنزل الله تعالى : (وقل جاء الحق وزهق الباطل) .

وعن أحمد بن حنبل وأبي بكر الخطيب في كتابيهما مايقرب من ذلك . وعن أحمد بن حنبل وأبي يعلي الموصلي في مسنديهما وأبي بكر الخطيب في تاريخه . ومحمد بن الصباح—

بحث وتتميم

إن كيفيات الأشياء وأوصافها محسوسة كانت أم غير محسوسة وإن كانت بحسب الدقة الفلسفية من مقولة الأعراض ، إلا أنها في نظر العرف المبني على المسامحة والمساهلة منقسمة إلى قسمين ، الاول : أن يكون النظر إلي الاشياء أنفسها بالأصالة ، وإلى أوصافها بالتبع ، لفنائها في المعروض واندكاكها فيه ، ومثال ذلك الأعراض التي هي من لوازم الوجود كالالوان ، ومن هذا القبيل ايضا الليرات العثمانية التي الغيت عن الرواج ، والذهب والفضة غير المسكوكين .

الثاني : أن يكون النظر فيها إلى الهيئة والصورة بالأصالة ، وإلى المادة والهيولى بالتبع ، لكون الاوصاف معدودة من الصور النوعية في نظر العرف ، وذلك كالأشكال التي يكون عليها مدار التسمية والعنوان في الخارج ، كما في الكأس والكوز ونحوهما مع أن موادهـا من جنس واحد ، ومن هذا القبيل الفرش والثوب ونحوهما .

أما القسم الأول : فالمالية فيها من ناحية المواد ، لأن أوصافها خارجة عن حـــدود الرغبات التي هي من علل ثبوت المالية في المرغوب فيه .

وأما القسم الثاني : فالمالية فيها لخصوص الهيئات ، لخروج موادها عن حريم المـالية وحدودها ، لكونها إما مرغوبا عنها كالنقود الرائجة المضروبة من القراطيس ، او مغفولا عنها في قبال الهيئة للتبعية والاندكاك ، ومن هنا اتضح ان المالية إنما تقوم بمواد الاشياء ، إما للرغبة فيها انفسها ، وإما للميل إلى هيئاتها ، وإما للاشتياق اليهما معاً ، ولا تضر بذلك استحالة عراء المادة عن هيئة ما كما لايخفى .

وقد اتضح : ان المراد بالصورة النوعية هنا هي العرفية دون العقلية المبحوث عنها في طبيعيات الفلسفة ، وان بينها عموما من وجه ، إذ قد يكون الوصف من الصور النوعيـة العرفية مع كونه في نظر العقل من الاعراض ، كالرجولة والانوثة ، فانهما وإن كانا عرضين للانسان ، إلا انهما في نظر العرف من الصور النوعية ، فالعبد والأمة نوعان في نظر العرف وإن كانا بالنظر الدقيق صنفين من طبيعة واحدة . وقد ينعكس الامر ، فيكون ماهو من الصور النوعية في نظر العقل من الأعراض في نظر العرف ، وذلك كالثوبين المنسوج احدهما من الحرير والآخر من القنتاز ، فانهما عند العقل ماهيتان متباينتان ، وفي نظر العرف

ـــ الزعفراني في الفضائل . والخطيب الخارزمي في أربعينه في تفسير قوله تعالى : (ورفعناه مكاناً علياً) أنه نزل في صعود علي «ع» على ظهر النبي (ص) لقلع الصنم .

حقيقة واحدة لاتعدد فيها ، وقد يجتمعان كالفراشين المنسوجين بنسج واحد ومن جنس واحد ، والكأسين المصوغين بصياغة واحدة ، ومن فلز واحد .

واذا عرفت ماتلوناه عليك نقول : الملحوظ استقلالا فى بيع الصليب والصنم إن كانت هي الهيئات العارية عن المواد ـ إما لعدم مالية المواد كالمصنوع من الخزف ، أولكونها مغفولا عنها ـ فلا شبهة فى حرمة بيعها وضعا وتكليفا ، لوقوع البيع فى معرض الاضلال وتمحض المبيع فى جهة الفساد ، وانحطاطه عن المالية لحرمة الانتفاع بها بالهيئة الوثنية ، ولذا وجب إتلافها .

وان كان الملحوظ فى بيعها هي المواد مجردة عن الصورة الوثنية إلا باللحاظ التبعي غير المقصود فلا إشكال فى صحة بيعها ، لآية التجارة وسائر العمومات ، لأن البيع والمبيع لم يتصفا بجهة من الجهات المبغوضة المنهي عنها .

وإن كان المقصود من البيع هي المواد والهيئة معاً ـ كما اذا كانا مصنوعين من الجواهر النفيسة او الاشياء الثمينة ـ فلا إشكال فى حرمة البيع وضعا وتكليفا كالصورة الاولى ، لعموم أدلة المنع عن البيع لهذا الغرض ايضا .

لايقال : اذا كان كل من الهيئة والمادة ملحوظا فى البيع كان المورد من صغريات بيع مايملك وما لايملك ، كبيع الخل مع الخمر ، وبيع الشاة مع الخنزير فى صفقة واحدة ، وحكم ذلك أن يقسط الثمن عليها ، وسيأتي ، ويثبت للمشتري خيار تخلف الشرط لفوات الانضمام ، وعلى ذلك فلا وجه للحكم بالبطلان .

فانه يقال : إن الانحلال والتقسيط وإن كانا بحسب الكبرى موافقين للتحقيق ، إلا ان الاشكال فى صحة الصغرى ، لان الهيئة الوثنية فى الصليب والصنم كالصورة النوعية للمادة فى نظر العرف ، فلا تكونان فى الخارج إلا شيئا واحداً ، فلا موضع هنا للانحلال والتقسيط ، كما لاموضع لهما فى المادة والصورة العقليتين عند التخلف بأن يحكم بالصحة فى المادة السيالة المسماة بالهيولى الأولى ، لانها محفوظة فى جميع الاشياء وإن تبادلت عليها الصور وبالبطلان فى الهيئة ، لأن المقصود منها غير واقع ، والواقع منها غير مقصود ، ويتبع ذلك تقسيط الثمن عليها بالنسبة .

ووجه الفساد ان المادة والهيئة ليستا من الأجزاء الخارجية لكي تنحل المعاملة الواحدة الى معاملات متكثرة حسب تكثر أجزاء المبيع ، فالمعاملة عليها واحدة لاتحاد متعلقها خارجا والكثرة إنما هي تحليلية عقلية . ولازم ذلك ان المعاملة اذا بطلت فى جزء بطلت فى الجميع فلا منشأ للانحلال والتقسيط ، ولا فرق فى ذلك بين ان تكون الصورة عقلية او عرفية .

لايقال : ان بيع المادة مع قصد الصورة الوثنية وان كان موجباً للبطلان إلا أن اشتراط إعدام الهيئة وفنائها يوجب صحة البيع وترتب الأثر عليه ، لجواز الانتفاع بأجزائها بعد الكسر ، لأنها ليست بأصنام .

فانه يقال : اذا تحقق موضوع الحرمة وترتب عليه الحكم لم يؤثر هذا الاشتراط فى الجواز ، لان الشيء لاينقلب عما هو عليه .

ثم لايخفى : أنه لو اتصف شيء من آلات الصنايع كالمكائن ونحوها بصورة الوثنية لكان داخلا فى الاعيان ذات المنافع المحللة والمحرمة ، وسيأتى الكلام عليها ، ولو قلنا: بجواز بيعها باعتبار منافعها المحللة فانما هو فيما اذا أوجبت هذه المنافع ماليتها مع قطع النظر عن المنافع الاخرى المحرمة وعن لحاظ الجهة الوثنية ، وإلا فلا وجه لتوهم جواز البيع .

قوله : (لو أتلف الغاصب لهذه الامور ضمن موادها) . أقول : قد عرفت أنه يجب إعدام الصورة الوثنية ، وعليه فان كانت لأبعاضها المكسورة قيمة كما اذا كانت مصوغة من الذهب أو الفضة فلا يجوز اتلافها بموادها ، بل يجب إتلافها بهيئتها فقط ، ولو اتلفت بموادها ضمنها المتلف لمالكها ، إلا أن يتوقف إتلاف الهيئة على إتلاف المادة . وان لم تكن لرضاضها قيمة فلا مانع من إتلاف المادة ايضا مع الهيئة .

لايقال : إن توقف إتلاف الهيئة على إتلاف المادة لاينافي ضمان المادة اذا كانت لها قيمة، كما أن جواز أكل طعام الغير بدون إذنه في المجاعة والمخمصة لاينافي ضمان ذلك الطعام .

فانه يقال : الفرق واضح بين المقامين ، إذ الباعث الى أكل طعام الغير في المخمصة إنما هو الاضطرار الموجب لاذن الشارع في ذلك ، وأما هياكل العبادة فان الباعث الى إتلافها ليس إلا خصوص أمر الشارع بالاتلاف فلا يستتبع ضمانا .

حرمة بيع آلات القمار

قوله : (ومنها آلات القمار) . أقول : قد اتفقت كلمات الأصحاب على حرمة بيع آلات القمار ، بل في المستند (١) دعوى الاجماع عليها محققاً بعد أن نفى عنها الخلاف أولا . ثم إن مورد البحث هنا ـ سواء كان من حيث حرمة البيع أم من حيث وجوب الاتلاف ـ مايكون معداً للمقامرة والمراهنة كالنرد والشطرنج . ونحوهما مما يعد آلة قمار بالحمل الشايع، وإلا فلا وجه لحرمة بيعه وإن اتفقت المقامرة به في بعض الأحيان ، كالجوز والبيض ونحوهما ، كما لايجوز إتلافه ، لكونه تصرفا في مال الغير بغير إذن منه ، ولا من الشارع ،

(١) ج ٢ ص ٣٣٥ .

نعم يجب نهي المقامرين بذلك عن المقامرة اذا اجتمعت فيه شرائط النهي عن المنكر .

ويظهر حكم هذه المسألة مما أسسناه في المسألة السابقة من الضابطة الكلية في حرمة بيع ماقصدت منه الجهة المحرمة ، فلا يحتاج الى التكرار . على أن حرمة البيع هنا قد دلت عليها جملة من الأخبار (١) منها رواية أبي الجارود الدالة على حرمة بيع آلات القمار ، وحرمة الانتفاع بها . ومنها قوله «ع» في رواية أبي بصير : (بيع الشطرنج حرام وأكل ثمنه سحت) ومنها مافي حديث المناهي : (نهى رسول الله (ص) عن بيع النرد) . ومورد الخبرين الأخيرين وإن كان خصوص بعض الآلات ، ولكن يتم المقصود بعدم القول بالفصل بين آلات القمار

(١) في ج ٢ ئل باب ١٣٠ تحريم اللعب بالشطرنج مما يكتسب به .

وفي ج ١٦ البحار باب حرمة بيع الشطرنج ، وج ٢٣ كتاب السبق . عن علي بن ابراهيم في تفسيره عن أبي الجارود عن أبي جعفر «ع» في قول الله عزوجل : (إنما الخمر والميسر) وأما الخمر فكل مسكر من الشراب ، الى أن قال : وأما الميسر فالنرد والشطرنج وكل قمار ميسر وأما الانصاب فالاوثان التي كانت تعبدها المشركون وأما الازلام فالاقداح التي كانت تستقسم بها المشركون من العرب في الجاهلية كل هذا بيعه وشراؤه والانتفاع بشيء من هذا حرام من الله محرم وهو رجس من عمل الشيطان وقرن الله الخمر والميسر مع الاوثان . ضعيفة لأبي الجارود وهو زياد بن منذر يكنى بأبي النجم ايضا .

وفي ج ١ رجال المامقاني ص ٤٥٩ في رواية أبي بصير عن الصادق «ع» إنه من الكذابين والمكذبين والكفار ثم لعن عليهم ، وهو زيدي المذهب ، وكان أعمى القلب والبصر ، ويسمى سرحون وهو من أسماء الشيطان .

وفي ج ٢ ئل باب ١٣١ تحريم الحضور عند اللاعب بالشطرنج وتاليبه من أبواب مايكتسب به . محمد بن ادريس في آخر السرائر نقلا عن جامع البزنطي عن أبي بصير عن أبي عبد الله «ع» قال : بيع الشطرنج حرام وأكل ثمنه سحت واتخاذها كفر واللعب بها شرك والسلام على اللاهي بها معصية وكبيرة موبقة . صحيحة .

وعن الصدوق باسناده عن الحسين بن زيد عن الصادق عن آبائه عليهم السلام في المناهي قال : ونهى رسول الله (ص) عن بيع النرد .

وفي ج ١٦ البحار باب حرمة بيع الشطرنج . أضاف اليه الشطرنج .

وفي ج ٣ المستدرك في الفائدة الخامسة من الخاتمة في شرح مشيخة الفقيه ص ٦٠٧ فالخبر ضعيف على المشهور لجهالة بعض رواته ولكن تلوح من متنه آثار الصدق وليس فيه من آثار الوضع علامة والله العالم .

المعدة لذلك . ثم انه قد ورد في جملة من أحاديث العامة (١) الأمر بكسر النرد وإحراقها . فتدل على حرمة بيعها ، لأن مالايجوز الانتفاع به لايجوز بيعه عندهم . وقد تقدم ذلك في البحث عن جواز الانتفاع بالنجس ، وسيأتي التعرض له في المسألة الآتية .

قوله : (وفي المسالك إنه لو كان لمكسورها قيمة) . أقول : قال في التذكرة (٢) : (ما أسقط الشارع منفعته لانفع له فيحرم بيعه ، كآلات الملاهي وهياكل العبادة المبتدعة ، كالصليب والصنم ، وآلات القمار ، كالنرد والشطرنج إن كان رضاضها لايعد مالاً ، وبه قال الشافعي ، وإن عد مالاً فالاقوى عندي الجواز مع زوال الصفة المحرمة) . وذكر المصنف : (إن أراد بزوال الصفة زوال الهيئة فلا ينبغي الاشكال في الجواز ، ولا ينبغي جعله محلا للخلاف بين العلامة والاكثر) . وفي حاشية السيد : (لعله أراد بزوال الصفة عدم مقامرة الناس به وتركهم له بحيث خرج عن كونه آلة القمار وان كانت الهيئة باقية) .

ويرد على التوجيهين : أن ظاهر عبارة العلامة أن الحرمة الفعلية لبيع الامور المذكورة تدور مدار عدم صدق المالية على اكسارها ، وتوجيهها بما ذكره المصنف أو بما ذكره السيد رحمها الله بعيد عن مساق كلامه جداً ، نعم يحتمل وقوع التحريف في كلامه بالتقديم والتأخير : بأن تكون العبارة (وإن عد مالاً مع زوال الصفة المحرمة فالأقوى عندي الجواز) فيكون ملخص كلامه جواز البيع اذا كانت المادة من الاموال . أو يوجه بتقدير المضاف بين كلمة مع وكلمة زوال : بأن يكون التقدير (فالاقوى عندي الجواز مع اشتراط زوال الصفة المحرمة) . وكيف كان فهو أعرف بمرامه ، ولا ندري ما الذي فهم منه المسالك حتى استحسنه .

قوله : (ثم إن المراد بالقمار مطلق المراهنة بعوض) . أقول : في مجمع البحرين : أصل القمار الرهن على اللعب بشيء ، وربما اطلق على اللعب بالخاتم والجوز ، وسيأتي التعرض لحقيقة القمار والميسر والازلام ، والتعرض لبيان أن المحرم هو مطلق المراهنة والمغالبة أو المغالبة مع العوض في مسألة حرمة القمار .

حرمة بيع آلات الملاهي

قوله : (ومنها آلات اللهو على اختلاف أصنافها) . أقول : اتفق فقهائنا بل الفقهاء

---

(١) راجع ج ١٠ سنن البيهقي ص ٢١٦ .

(٢) ج ١ ص ٤ من البيع .

كافة ظاهراً (١) على حرمة بيع آلات الملاهي وضعا وتكليفا ، بل في المستند (٢) دعوى الاجماع على ذلك محققا .

وقد يستدل على ذلك بالروايات العامة المتقدمة في اول الكتاب ولكنه فاسد لما فيها من ضعف السند والدلالة ، وظهورها في الحرمة التكليفية كما عرفت .

والذي ينبغي ان يقال : ان الروايات (٣) قد تواترت من طرقنا ومن طرق العامة على حرمة الانتفاع بآلة اللهو في الملاهي والمعازف ، وأن الاشتغال بها والاستماع اليها من الكبائر الموبقة والجرائم المهلكة ، وأن ضربها ينبت النفاق في القلب كما ينبت الماء الخضرة ، ويتسلط عليه شيطان ينزع منه الحياء ، وأنه من عمل قوم لوط ، وفي سنن البيهقي : يخسف الله بهم الارض ويجعل منهم القردة والخنازير ، بل من الوظائف اللازمة كسرها وإتلافها حسما لمادة الفساد ، وليس في ذلك ضمان بالضرورة ، وفي بعض أحاديث العامة (٤) ان رجلا كسر طنبوراً لرجل فرفعه الى شريح فلم يضمنه .

إذن فالمسألة من صغريات الضابطة الكلية التي ذكرناها في البحث عن حرمة بيع هياكل العبادة المبتدعة ، وعليه فالحق هو حرمة بيع آلات اللهو وضعاً وتكليفاً ، على أنه ورد في الحديث (٥) ما يدل على حرمة بيع آلات الملاهي وشرائها وحرمة ثمنها والتجارة فيها .

(١) في ج ٥ شرح فتح القدير : اذا كان احد العوضين او كلاهما محرما فالبيع فاسد . وفي ج ٢ فقه المذاهب ص ١٦٦ عن الشافعيه : أن من شرائط المعقود عليه إن يكون منتفعا به شرعا . وفي ص ١٦٧ عن الحنفية : لاينعقد بيع كل مالا يباح الانتفاع به شرعا . وفي ص ١٦٨ عن المالكية : من شرائط المعقود عليه ان يكون منتفعا به شرعا فلا يصح بيع آلة اللهو . وفي ج ٣ فقه المذاهب ص ١٧٥ : تحرم إجارة آلات الطرب وثمنها .

أقول : لاشبهة في ظهور كلمات هؤلاء ، بل صراحة بعضها في حرمة بيع آلات الملاهي فان الانتفاع بها حرام في الشريعة المقدسة بالاتفاق ، ولا ينافي ذلك لما سيأتي في البحث عن حرمة الغناء من ذهاب العامة الى جواز الغناء في نفسه .

(٢) راجع ج ٢ ص ٣٣٥ . (٣) سنتعرض لهذه الاخبار المنقولة من الفريقين في البحث عن حرمة الغناء . (٤) راجع ج ٦ سنن البيهقي ص ١٠١ .

(٥) في ج ٢ المستدرك ص ٤٥٨ الشيخ أبو الفتوح في تفسيره عن أبي أمامة عن رسول الله (ص) انه قال : ان الله بعثني هدى ورحمة للعالمين ، وأمرني أن أمحو المزامير والمعازف والاوتار والاوثان وامور الجاهلية ، إلى أن قال : إن آلات المزامير شراؤها وبيعها وثمنها والتجارة بها حرام مرسلة .

ولكنه ضعيف السند .

لايخفى : أن موضوع الحرمة هنا هي آلة اللهو ، وقد حقق فى محله أن المضاف اليه خارج عن حدود المضاف ، فلا يعد جزء له ، إلا أنه داخل فيه بنحو الاشتراط والتقييد ، وحيث إن معرفة الحكم فرع معرفة الموضوع بقيوده وشؤونه فلا بد هنا من العلم بحقيقة اللهو ، وسيأتي التعرض له فى محله ، ومن أوضح مصاديقه ماهو مرسوم اليوم من تغني اهل الفسوق ولهوهم بالراديوات وغيرها من آلات الملاهي .

حكم بيع آنية الذهب والفضة

قوله : (ومنها أواني الذهب والفضة) . أقول : مفهوم الاناء أمر معلوم لكونه من المفاهيم العرفية ، وهو مايكون معداً للاكل والشرب ، جمعه آنية وأوان ، والظرف أعم منه ، ومجمل القول هنا أن النهي عن آنية الذهب والفضة إن كان مختصاً بالاكل أو الشرب فيها ، وكانت محرمة الاستعمال فى خصوصها ، كما اتفق عليه الفقهاء كافة (١) واستفاضت الروايات بينهم من الفريقين (٢) فلا شبهة فى جواز بيعها لسائر الجهات المحللة ، ومنها اقتناؤها لأنحاء الاستعمالات وأقسام التزينات غير الاكل والشرب فيها ، وهكذا الحكم لو كان المستفاد من الروايات هو حرمة استعمالها على وجه الاطلاق ، كما ادعى عليه الاجماع ايضا . وذكر النهي عنه فى بعض الاحاديث (٣) إذ لايعم ذلك مثل التزين لعدم صدق الاستعمال عليه ، فيجوز بيعها لذلك .

وإن كان المستفاد حرمة جميع منافعها وجميع أنحاء التقلب والتصرف فيها حتى التزين

(١) قال صاحب الجواهر فى أواخر كتاب الطهارة : لايجوز الاكل والشرب فى آنية من ذهب او فضة إجماعا منا . وعلى هذا النهج كثير من الاصحاب

وفى ج ٢ فقه المذاهب ص ١٦ : فيحرم اتخاذ الآنية من الذهب والفضة فلا يحل لرجل او امرأة ان يأكل او يشرب فيها ، وكذلك لايحل الطيب منها او الادهان او غير ذلك ، وكما يحرم استعمالها يحرم اقتناؤها بدون استعمال . وغير ذلك من كلمات العامة

(٢) راجع ج ٢ كا ص ١٨٧ ، و ج ٢ التهذيب ص ٣٠٥ ، و ج ١١ الوافى ص ٧٥ و ج ١ ئل باب ٦٥ عدم جواز استعمال أواني الذهب والفضة من أبواب النجاسات ، وج ١ المستدرك ص ١٦٦ ، و ج ١٤ البحار ص ٩٢٣ الى ص ٩٢٥ ، وج ١ سنن البيهقي ص ٢٧

(٣) فى ج ١ المستدرك ص ١٦٦ عن رسول الله (ص) نهى عن استعمال أواني الذهب والفضة . مرسلة .

بها فلا ريب في حرمة المعاوضة عليها مطلقا ، لكونها مما يجيء منها الفساد محضاً ، وتكون من صغريات الكبرى المتقدمة في البحث عن حرمة بيع هياكل العبادة المبتدعة .

وقد استدل على هذا الاحتمال الاخير بقوله «ع»(١) : (آنية الذهب والفضة متاع الذين لايوقنون) . وفيه مضافاالى ضعف السند في الرواية ، أنها ناظرة الى الجهة الاخلاقية فلا تكون مدركا في الاحكام الفرعية ، وتفصيل الكلام في كتاب الطهارة .

حكم بيع الدراهم المغشوشة

قوله : (ومنها الدراهم الخارجة المعمولة لأجل غش الناس) . أقول : لاشبهة في حرمة غش المؤمن في البيع والشراء وضعاً وتكليفاً ، وسنذكر ذلك عند التعرض لحرمة الغش ، وإنما الكلام هنا يقع في ناحيتين : الاولى جواز الانتفاع بها في التزين وفي دفعه الى العشار في المكوس والكمارك ، وإلى الظالم ، وعدم جوازه . الثاني جواز المعاوضة عليها وعدم جوازها

أما الناحية الاولى فقد استدل على الحرمة بروايات : منها مافي رواية الجعفي (٢) من الامر بكسر الدرهم المغشوش ، فانه لايحل بيعه ولا انفاقه .

وفيه أن الامر فيها ليس تكليفياً ليجب كسره ، ويحرم تركه ، بل هو إرشاد الى عدم صحة المعاوضة عليها ، وعدم جواز أداء الحقوق الواجبة منها ، ويدل على ذلك من الرواية تعليل الامام «ع» الامر بالكسر بأنه لايحل بيعه ولا إنفاقه ، إذ من البديهي أن الصد عن

---

(١) في الباب ٦٥ المذكور من ئل من طريقي الكافي والمحاسن عن موسى بن بكر عن أبي الحسن «ع» قال : آنية الذهب والفضة الخ . ولكن مافي الكافي ضعيف لسهل وما في المحاسن ضعيف لعبد الله بن المغيرة .

(٢) في ج ٢ التهذيب باب بيع الواحد بالاثنين ص ١٤٨ ، و ج ١٠ الوافي باب ١٠١ انفاق الدراهم ص ٨٨ ، وج ٢ ئل باب ١٠ جواز انفاق الدراهم المغشوشة من أبواب الصرف عن الفضل بن عمر الجعفي قال : كنت عند أبي عبد الله «ع» فألقى بين يديه دراهم فألقى إلي درهما منها فقال : أيش هذا ؟ فقلت : ستوق ، فقال : وما الستوق ؟ فقلت : طبقتين فضة وطبقة من نحاس وطبقة من فضة ، فقال : اكسرها فانه لايحل بيع هذا ولا انفاقه . ضعيفة لعلي بن الحسن الصيرفي .

قال في الوافي : الستوق بالضم والفتح معاً ، وتشديد التاء ، وتستوق بضم التاء الزيف البهرج الملبس بالفضة طبقتين فضة . الصواب طبقة من فضة ، وكأنه مما صحفه النساخ ، وحمل منع انفاقه في التهذيبين على ماإذا لم يبين أنه كذلك ، فيظن الآخذ أنه جيد .

عن بيعه وإنفاقه في الخارج لا ينحصر في الكسر بل يحصل بغيره أيضاً .

ومنها ما في رواية موسى بن بكر (١) من أن الامام «ع» قطع الدينار المغشوش بنصفين وأمره بالقائه في البالوعة حتى لا يباع ما فيه غش ، إذ لو جاز الانتفاع به في وجه لما قطعه بنصفين .

وفيه أولا: أن الرواية ضعيفة السند ، وغير منجبرة بشيء . وثانياً : أن فعله «ع» وإن كان حجة كسائر الامارات الشرعية كما حقق في محله ، إلا أن ذلك فيما تكون وجهة الفعل معلومة ، وعليه فلا يستفاد من الرواية أكثر من الجواز الشرعي ، ويكون مؤداها الارشاد الى عدم نفوذ المعاملة عليه ، لوجود الغش فيه ، والشاهد على ذلك من الرواية قوله «ع» : (حتى لا يباع شيء فيه غش) . بل الظاهر أنه كان غشاً محضاً ، وإلا لما أمر الامام «ع» بالقائه في البالوعة ، لكون هذا الفعل من أعلى مراتب الاسراف والتبذير . ومن هنا ظهر ما في رواية دعائم الاسلام (٢) من حكمه «ع» بقطع الدرهم المغشوش .

وأما الناحية الثانية فتوضيح الكلام فيها أن للدراهم المغشوشة حالتين ، الاولى : أن تكون رائجة بين الناس حتى مع العلم بالغش ، كالدراهم الرائجة في زماننا . والثانية : أن لا تكون رائجة بينهم .

أما الصورة الاولى فلا شبهة في جواز المعاوضة على الدراهم المذكورة ، لأن الغرض الاصيل منها أعني الرواج غير تابع لخلوص المواد ونقائها من الغش ، بل هو تابع لاعتبار سلطان الوقت لها ، وجريان القانون الحكومي عليه من غير فرق بين اغتشاش المادة وخلوصها نعم اذا سقطت عن الاعتبار فلا تجوز المعاوضة عليها من دون إعلام .

وأما الصورة الثانية فان المعاوضة قد تقع على الدرهم الكلي ثم يدفع البايع الدرهم المغشوش عند الاقباض ، وقد تقع على شخص الدرهم الخارجي المغشوش ، فعلى الاول لا وجه للبطلان أيضاً ، ولا خيار للمشتري ، بل يجبر البايع على التبديل ، فان حصل التبديل فيها ،

---

(١) في ج ١ كا باب ٦١ الغش من المعيشة ص ٣٧٤ ، وج ٢ التهذيب ص ١٢٢ ، وج ١٠ الوافي ص ٦٣ ، وج ٢ ئل باب ١١٥ تحريم الغش بما يخفى مما يكتسب به ، عن موسى ابن بكر قال : كنا عند أبي الحسن «ع» فاذا دنانير مصبوبة بين يديه فنظر الى دينار فأخذه بيده ثم قطعه بنصفين ثم قال لي : ألقه في البالوعة حتى لا يباع شيء فيه غش . ضعيفة للارسال وللحسن بن علي بن أبي عثمان .

(٢) في ج ٢ المستدرك ص ٤٨١ ، دعائم الاسلام عن أبي عبد الله «ع» قال في الستوق وهو المطبق عليه الفضة وداخل نحاس : يقطع ولا يحل أن ينفق . مرسلة .

وإلا كان للمشتري الخيار .

وعلى الثاني فقد يكون المتعاملان كلاهما عالمين بالغش ، وقد يكونان جاهلين به ، وقد يكونان مختلفين ، أما الصورة الاولى فلا ريب في إباحة البيع تكليفاً ونفوذه وضعاً للعمومات ودعوى أن الغش مانع عن صحة البيع للأخبار المتظافرة الآتية في البحث عن حرمة الغش دعوى جزافية ، ضرورة خروج هذه الصورة عن موردها خروجا تخصصياً ، إذ الغش إنما يتقوم بعلم الغار وجهل المغرور ، وقد فرضنا علم المتبايعين بالحال ، والتمسك لذلك بروايتي الجعفي وموسى بن بكر المتقدمتين بدعوى ظهورهما في حرمة بيع الدراهم والدنانير المغشوشة توهم فاسد ، فان الروايتين وإن كانتا ظاهرتين في ذلك ، ولكن يجب حملها على الكراهة لصراحة مادل من الروايات (١) على جواز البيع مع علم المتبايعين بالحال .

وأما الصورة الثانية فالتحقيق فيها أن الكلام تارة يقع في الحرمة التكليفية ، واخرى في الحرمة الوضعية ، أما الحرمة التكليفية فنفية جزماً ، لفقد موضوعها (وهو الغش) مع جهل المتبايعين .

وأما الحرمة الوضعية بمعنى عدم نفوذ البيع فتوضيح الحال فيها يتوقف على مقدمة قد أوضحناها في البحث عن بيع هياكل العبادة ، وتعرض المصنف لها في خيار تخلف الشرط ، ولا بأس هنا بالاشارة اليها إجمالا ، وملخصها : أن القيود في المبيع ـ سواء كانت من قبيل الاوصاف أو الشروط ـ إما صور نوعية عرفية ، أو جهات كمالية .

فان كانت من القبيل الاول فلا ريب في بطلان البيع مع التخلف ، كما اذا اشترى جارية على أنها شابة جميلة فظهرت عبداً شائبا كريه الوجه ، أو اشترى صندوقا فظهر أنه طبل . ووجه البطلان أن ماجرى عليه العقد غير واقع ، وما هو واقع لم يجر عليه العقد ، فان ما تعلقت به المعاملة وإن اتحد في الحقيقة مع ماتسلمه المشتري ، إلا انهما في نظر العرف

---

(١) في ج ٢ التهذيب ص ١٤٨ ، و ج ١٠ الوافي باب ١٠١ انفاق الدراهم المحمول عليها ص ٨٧ و ص ٨٨ ، و ج ٢ ئل باب ١٠ جواز انفاق الدراهم المغشوش مما يكتسب به عن محمد بن مسلم قال : قلت لابي عبد الله « ع » : الرجل يعمل الدراهم يحمل عليها النحاس او غيره ثم يبيعها ؟ قال : اذا بين ذلك فلا بأس . صحيحة .

التهذيب عن ابن ابي عمير عن عبد الرحمن الحجاج قال : قلت لابي عبد الله « ع » : اشتري الشيء بالدراهم فاعطي الناقص الحبة والحبتين ؟ قال : لا حتى تبينه ، الحديث . قال المحدث النوري في خاتمة المستدرك ص ٧٤٢ عند التعرض لمشيخة التهذيب : (وإلى محمد بن أبي عمير ثلاث طرق حسنات في المشيخة وست) وعليه فالرواية المذكورة حسنة .

متباثنان، ولا يتقسط الثمن على المادة والهيئة، لتبطل المعاملة فيما قابل الهيئة، وتنفذ فيما قابل المادة، كما يتجزأ فيما اذا باع مايملك وما لايملك صفقة واحدة، كالشاة مع الخنزير، وذلك لما عرفت من فساد الانحلال والتقسيط فيما اذا كانت الكثرة تحليلية عقلية.

وإن كانت من القبيل الثاني فلا وجه للبطلان، بل يثبت خيار تخلف الشرط، كما اذا باع عبداً على أنه كاتب فبان أنه غير كاتب أو باع كبشا فظهر أنه نعجة. والوجه في ذلك هو أن الفائت ليس إلا من الاوصاف الكمالية، فلا يوجب تخلفه إلا الخيار.

ففي المقام اذا باع درهما على أنه مسكوك بسكة السلطان فبان أنه مسكوك بسكة التاجر بطل البيع، لكون الاختلاف بينهما من الاختلاف في الصور النوعية. وأما لو باع درهماً على أنه طازج فبان أنه عتيق فان البيع صحيح، وإنما يثبت للمشتري خيار تخلف الشرط.

ومن هنا ظهر مافي كلام المصنف من الوهن حيث أثبت خيار التدليس مع تفاوت السكة، ووجه الوهن هو أن الملحوظ إن كان هي المادة المجردة فلا بطلان ولا خيار، وإن كان هي مع الهيئة أو الهيئة المحضة فلامناص عن البطلان، نعم لو كان الملحوظ هي المادة المجردة، وكان التفاوت بكثرة الخليط وقلته لثبت خيار العيب، إلا أنه غير مفروض المصنف. وأما الصورة الثالثة فتارة يفرض علم البايع بالغش دون المشتري واخرى بالعكس، أما الأولى فهو من أوضح مصاديق الغش في المعاملة، ويجري فيه جميع ماذكرناه في الصورة الثانية، وأما الثاني فلا مانع من نفوذ البيع فيه وضعاً وإباحته تكليفاً للعمومات وتوهم أن الغش مانع عن النفوذ مندفع بما ذكرناه من تقومه بعلم البايع وجهل المشتري، والمفروض عكسه.

قوله: (وهذا بخلاف ماتقدم من الآلات). أقول: اراد بذلك إبداء الفرق بين بيع آلات اللهو والقمار وبيع الدراهم المغشوشة، بدعوى استحالة صحته في الآلات، لأن المادة والهيئة اجزاء تحليلية عقلية فلا تقابل المادة بجزء من الثمن والهيئة بجزء آخر منه، ليحكم بصحة البيع في المادة وبفساده في الهيئة، بل اذا بطل في جزء بطل في الجميع واذا صح في جزء صح في الجميع، والتقسيط إنما يكون في الاجزاء الخارجية كتقسيط الثمن على الخل والخمر اذا بيعا صفقة واحدة، وهذا بخلاف الدراهم المغشوشة لنفوذ المعاملة فيها مع الخيار إلا اذا وقع عنوان المعاوضة على الدراهم المنصرف إطلاقه إلى المسكوك بسكة السلطان فان البيع حينئذ يبطل اذا بان الخلاف.

وفيه ان التزامه بالانحلال والتقسيط في الاجزاء الخارجية اذا ظهر الخلاف، وعدم التزامه بهما في آلات اللهو والقمار وسائر ما كان التعدد فيه بالتحليل العقلي متين ومن الوضوح

بمكان ، إلا أن الحال في الدراهم أيضاً كذلك ، فاذا كان الاختلاف من جهة السكة لايمكن التصحيح من جهة المادة والابطال من جهة الهيئة ، وأما الصورة الاخرى التي يصح البيع فيها مع الخيار أو مع عدمه فلا جامع بينها وبين آلات القمار ليحتاج إلى إبداء الفارق بينهما ، ومن المحتمل أن هذه العبارة قد حررها النساخ في غير موضعها اشتباهاً والله العالم .

قوله : (وهذا الكلام مطرد في كل قيد فاسد) . أقول : الشروط سواء كانت صحيحة أم فاسدة لاتقابل بجزء من الثمن كما سيأتي بيان ذلك في بابها ، وعليه فتخلفها لايوجب إلا الخيار حتى على مسلك المصنف ، ودعوى الخصوصية في المورد جزافية .

حكم بيع العنب على أن يعمل خمرا

قوله : (القسم الثاني مايقصد منه المتعاملان المنفعة المحرمة) . أقول : أراد به تقسيم مايقصد من بيعه الحرام إلى ثلاثة أقسام ، وبيان حكم كل منها على حدة ، ومنشأ القسمة هو أن المنفعة المحرمة التي يقصدها المتعاملان إما أن تكون تمام الموضوع في المعاوضة بحيث يرجع مفادها إلى بذل المال بازاء تلك المنفعة المحرمة لاغير ، كالمعاوضة على العنب بشرط التخمير فقط ، وعلى الخشب بشرط صنعه صنما فحسب ، وإما أن تكون بنحو الداعي إلى المعاوضة من دون اشتراط فيها كالمعاملة على العنب ليجعله خمراً من غير اشتراط لذلك في المعاوضة ، وإما أن تكون جزء الموضوع بحيث يرجع مفاد المعاوضة إلى ضم الغاية المحرمة للغاية المحللة، وبذل المال بإزائهما ، كبيع الجارية المغنية اذا لوحظ بعض الثمن بإزاء صفة الغناء ، فهنا مسائل ثلاث . ثم إن الوجوه المذكورة جارية في الاجارة أيضاً ، بل هي تزيد على البيع بوجه رابع ، وهو أن يؤجر نفسه لفعل الحرام كالزنا والنميمة والغيبة والقتل والافتراء ، ومن هذا القبيل إجارة الجارية المغنية للتغني .

قوله : (الأولى بيع العنب على أن يعمل خمراً والخشب على أن يعمل صنما) . أقول : ادعى في المستند (١) وفي متاجر الجواهر وغيرهما عدم الخلاف بل الاجماع على حرمة الاجارة والبيع ، بل كل معاملة وتكسب للمحرم سواء اشترطاه في العقد أم حصل اتفاق المتبايعين عليه ، كاجارة المساكن والحمولات للخمر وركوب الظلمة وإسكانهم للظلم ، وبيع العنب والتمر وغيرهما مما يتخذ منه المسكر ليعمل خمراً أو الخشب ليعمل صنما أو بربطاً ، وإلى هذا القول ذهب بعض أهل الخلاف (٢) بل هو ظاهر جميعهم ، لنصهم على حرمة الاجارة للامور

---

(١) راجع ج ٢ ص ٣٣٦ .

(٢) في ج ٣ فقه المذاهب ص ١٧٦ المالكية قالوا : بحرمة بيع الدكان ليباع فيه الخمر —

المحرمة ، وسيأتي ، ولا فرق في ذلك بين الاجارة وسائر المعاملات .

وكيف كان فالكلام يقع في ناحيتين : الاولى في جواز بيع المباح على أن يجعل حراما وعدم جوازه . والثانيه : في بيان أقسام مايقصد من إجارته الحرام وذكر أحكامه .

أما الناحيه الاولى فالذي يمكن الاستدلال به على حرمة البيع وجوه ، الوجه الأول : أن بيع الأشياء المباحة على أن تصرف في الحرام - كبيع العنب للتخمير ، وبيع الخشب لجعله صنما أو آلة لهو - إعانة على الاثم ، بل في المستند (١) إنه معاونة على الاثم المحرم كتابا وسنة وإجماعا .

وفيه أولا : أن الكبرى ممنوعة إلا في موارد خاصة ، كما سيأتي . وثانياً : أنك علمت في بعض المباحث أن بين عنوان البيع وعنوان الاعانة على الاثم عموما من وجه ، لتقوم مفهوم الاعانة بالاقباض والتسليط الخارجي على العين ولو بغير عنوان البيع ، مع العلم بصرفها في الحرام وإن كان ينطبق عنوان الاعانة على البيع في بعض الاحيان ، وعليه فلا تستلزم حرمة الاعانة على الاثم حرمة البيع في جميع الموارد .

وثالثا : أن حرمة المعاوضة لو سلمت لاتدل على فساد المعاملة وضعاً ، لأنها حرمة تكليفية محضة .

ورابعاً : لو قلنا : بدلالة النهي التكليفي على فساد المعاملة فان ذلك فيما اذا كانت المعاملة بعنوانها الأولي مورداً للنهي ، كبيع الخمر ، لابعنوانها العرضي كما في المقام . وهذا لاينافي ماسلكناه في بعض المباحث ، وأشرنااليه فيما سبق من كون النواهي في باب المعاملات إرشاداً إلى الفساد كالنهي عن البيع الغرري ، كما أنها في أبواب الصلاة إرشاد إلى المانعية ، فان ذلك فيما لم تقصد المولوية التكليفية من النهي كالنهي عن بيع الخمر .

وخامسا : أن تخلف الشروط الصحيحة إنما يوجب الخيار للمشترط ، لأن الشروط لا تقابل بجزء من الثمن ، وقد حققناه في محله ، والتزم به المصنف في باب الشروط ، ومن الواضح أن الشروط الفاسدة لاتزيد على الصحيحة في ذلك ، فلا يسري فساد الشرط إلى العقد ودعوى امتياز المورد عن بقية الشروط الفاسدة موهونة جداً .

ولو سلمنا أن للشروط حصة من الثمن فيقسط عليها وعلى المشروط فانما هو في الشروط التي تجعل على البائع : كأن يشترط المشتري عليه في ضمن العقد خياطة ثوبه أو بناية داره أو نجارة بابه ونحوها مما يوجب زيادة الثمن . وأما الشروط التي تجعل على المشتري : كأن

— ونحوها مما يفسد العقل او يتخذ بيوتا للدعارة أو محلا للفسق أو نحو ذلك .

(١) راجع ج ٢ ص ٣٣٦ .

يشترط البائع عليه صرف المبيع في جهة خاصة سواء أكانت محرمة أم محللة فلا تقابل بشيء من الثمن . وإذن فاشتراط البائع على المشتري صرف المبيع في الحرام لايوجب فساد البيع حتى على القول بالتقسيط .

الوجه الثاني : أن ذلك أكل للمال بالباطل فهو حرام لآية التجارة . وفيه أولا : ما عرفته مراراً وستعرفه من أن الآية الشريفة مسوقة لبيان الضابطة الكلية في الأسباب الصحيحة والأسباب الفاسدة للمعاملات ، وأن شرائط العوضين خارجة عن حدودها . وثانيا : ماعرفته مراراً أيضا من أن الشروط لاتقابل بجزء من الثمن ليلزم من فسادها أكل المال بالباطل ، وإنما هي مجرد التزامات لايترتب على مخالفتها إلا الخيار .

الوجه الثالث : دعوى الاجماع على الحرمة . وفيه مضافا إلى عدم حجية الاجماع المنقول . أن دعوى الاجماع التعبدي في المقام موهونة جداً ، لإمكان استناد المجمعين الى الوجوه المذكورة في المسألة .

الوجه الرابع : ماذكره في المستند (١) من كونه بنفسه فعلا محرما لما بينا في موضعه : أن فعل المباح بقصد التوصل به إلى الحرام محرم . وفيه أنا لو قلنا : بحرمة مقدمة الحرام فانما ذلك في المقدمات التي لايمكن التفكيك بينها وبين ذي المقدمة بحيث لايتمكن المكلف بعد إيجاد المقدمة عن ترك ذي المقدمة ، فيعاقب على ذلك . ومن الضروري أن بيع المباح بقصد التوصل به إلى الحرام أو بشرط صرفه فيه ليس علة لايجاده ، وإنما هو من الدواعي والتخلف فيها ليس بعزيز .

الرابع : ماتوهم من شمول أدلة النهي على المنكر للمقام ، بدعوى أنه اذا وجب النهي عن المنكر لرفعه فان النهي عنه لدفعه أولى بالوجوب .

وفيه أنا لو استفدنا من الادلة وجوب النهي عن المنكر لدفعه لأمكن الالتزام بوجوب النهي عنه لرفعه بالفحوى ، وأما العكس فلا . ولو أغمضنا عن ذلك فهو إنما يتم اذا علم البائع بأن المشتري يصرف المبيع في الحرام على حسب الاشتراط ، وإلا فلا مقتضى للوجوب ، على أن مقتضاه إنما هو مجرد التكليف ، والنهي التكليفي في المعاملات لايقتضي الفساد .

قوله : (خبر جابر) . أقول : لاوجه لذكره في المقام إلا من جهة اتحاد حكم البيع والاجارة فيما نحن فيه ، وإلا فهو أجنبي عن البيع ، وصرح في حرمة الاجارة للغاية المحرمة كما سيأتي .

---

(١) راجع ج ٢ ص ٣٣٦ .

حكم مايقصد من اجارته الحرام

وأما الناحية الثانية فقد علمت أن مايقصد من إجارته الحرام يكون على اربعة اقسام الاول : ان يكون متعلق الاجارة من الامور المحرمة ، كأن يؤجر نفسه للعمل الحرام ، وهذا لا شبهة فى حرمته من حيث الوضع والتكليف ، بل لانعرف فيه خلافاً من الشيعة والسنة (١) إلا مايظهر مما نسب إلى ابى حنيفة فى بعض الفروع (٢) وقد عرفت فى معنى حرمة البيع أن نفس أدلة المحرمات كافية فى حرمة هذا القسم من الاجارة ، إذ هي تقتضي الانزجار عنها ، ومقتضى العمومات هو وجوب الوفاء بالعقد ، وهما لايجتمعان ، ولعل المقصود من خبر جابر الآتي هو هذا القسم ايضا .

الثانى : أن يشترط المؤجر على المستأجر أن ينتفع بالعين المستأجرة بالمنافع المحرمة من دون ان يكون اصل الايجار للحرام ، كاستئجار الثياب والحلي والامتعة والخيام والسيارات وسائر الحمولة بشرط الانتفاع بها بالجهات المحرمة ، المشهور بيننا وبين العامة (٣) عدم جواز

---

(١) فى ج ١٦ المبسوط للسرخسي ص ٣٨ : ولا تجوز الاجارة على شيء من الغناء والنوح والمزامير والطبل وشيء من اللهو ، لأنه معصية والاستئجار على المعاصي باطل ، فان بعقد الاجارة يستحق تسليم المعقود عليه شرعا ، ولا يجوز ان يستحق على المرء فعل به يكون عاصيا شرعا .

وفى ج ٣ فقه المذاهب ص ١٧٥ المالكية قالوا : من جملة الاجارات الممتنعة الاجارة على تعليم الغناء فانها لاتصح ، وكلما لايباح لايصح تأجيره ، ومن ذلك اجرة آلات الطرب .

وفى ص ١٦٩ : لايصح الاستئجار على المعاصي مثل الغناء والنوح والملاهي كاستئجار بعض الفارغين من الشبان ليقوموا بأناشيد سخيفة ويتبادلون فى مجالسهم الخمور والمحرمات، فان استئجارها كبيرة لايحل لمسلم أن يفعلها .

وفى ج ٧ الهداية ص ١٨٠ : ولا يجوز الاستئجار على الغناء والنوح وكذا سائر الملاهي لأنه استئجار على المعصية والمعصية لاتستحق بالعقد .

(٢) فى ج ٢ أحكام القرآن للجصاص ص ١٧٨ فى تسمية الله المهر أجراً دليل على صحة قول ابي حنيفة فيمن استأجر امرأة فزنا بها انه لا حدّ عليه لأن الله تعالى قد سمي المهر أجراً فهو كمن قال : أمهرك كذا ، وقد روى نحوه عن عمر بن الخطاب ومثل هذا يكون نكاحا فاسداً لأنه بغير شهود .

(٣) فى ج ١٦ المبسوط للسرخسي ص ٣٨ : اذا استأجر الذمي من المسلم بيتاً ليبيع —

ذلك ، إلا ان الظاهر ان المسألة من صغريات الشرط الفاسد ، وبما أنك علمت إجمالا وستعلم تفصيلا ان فساد الشرط لايستلزم فساد العقد ولا يسري اليه ، فلا موجب لفساد الاجارة من ناحية الشرط المذكور .

وقد يستدل على الفساد برواية جابر (١) حيث حكم الامام «ع» فيها بحرمة الاجرة فى رجل آجر بيته ليباع فيه الخمر .

وفيه مضافا إلى ضعف السند فيها . أولا : أنها أجنبية عن اشتراط الانتفاع بالعين المستأجرة فى الحرام ، إذ لاداعي للمسلم ان يؤاجر بيته ويشترط على المستأجر ان ينتفع منها بالمنافع المحرمة ، بل موردها فرض العلم بالانتفاع المحرم من غير شرط .

وثانيا : انها محمولة على الكراهة لمعارضتها بحسنة ابن اذينة (٢) الدالة على جواز إيجار الحمولة لحمل الخمر والخنازير .

وجمع المصنف بينها بأن رواية ابن اذينة محمولة على ماذا اتفق الحمل من غير أن يؤخذ ركنا او شرطا فى العقد ، بتقريب ان خبر جابر نص فيما نحن فيه وظاهر فى هذا ، وأن حسنة ابن اذينة بالعكس ، فيطرح ظاهر كل منهما بنص الآخر .

وفيه أنه قد تقدم فى البحث عن بيع العذرة ان المتيقن الخارج عن مقام التخاطب من

—— فيه الخمر لم يجز . لأنه معصية فلا ينعقد العقد عليه ولا أجر له ، وعند ابي حنيفة والشافعي يجوز هذا العقد ، لعدم ورود العقد على بيع الخمر ، بل على منفعة البيت فله ان يبيع فيه شيئا آخر .

وفى ج ٣ فقه المذاهب ص ١٧٦ : إجارة الدكان ليباع فيه الخمر ونحوها مما يفسد العقل او يضر بالبدن فانها لا تصح ، وكذلك إجارة المنازل للدعارة والفسق .

وفى ج ٨ شرح فتح القدير ص ١٢٩ وقد صرح محمد فى الجامع الصغير بأنه لابأس عند ابي حنيفة ان تؤاجر بيتك ليتخذ فيه بيت نار او كنيسة او بيعه او يباع الخمر فيه بالسواد

(١) عن جابر « وفى التهذيب صابر بدل جابر » قال : سألت ابا عبد الله «ع» عن الرجل يؤاجر بيته فيباع فيه الخمر ؟ قال : حرام أجره . مجهولة لجابر وعلى نسخة التهذيب حسنة فان صابر من الحسان . راجع ج ١ كا ص ٣٩٣ . و ج ٢ التهذيب ص ١١١ . و ج ١٠ الوافى ص ٢٩ . و ج ٢ ئل باب ٦٨ تحريم إجارة المساكن للمحرمات مما يكتسب به .

(٢) ابن اذينة قال : كتبت إلى ابى عبد الله «ع» أسأله عن الرجل يؤاجر سفينته ودابته ممن يحمل عليها او فيها الخمر والخنازير ؟ قال : لابأس . حسنة لابراهيم بن هاشم . راجع المصادر المتقدمة فى رواية جابر .

الدليلين لا يصحح الجمع الدلالي بينهما مالم يساعده شاهد من النقل والاعتبار، وإنما هو تبرعي محض.

ومن هنا اندفع مافي التهذيب من انه (إنما حرّم إجارة البيت لمن يبيع الخمر لأن بيع الخمر حرام وأجاز إجارة السفينة يحمل فيها الخمر، لأن حملها ليس بحرام، لأنه يجوز ان يحمل ليجعل خلاً، وعلى هذا لاتنافي بين الخبرين). على انه ذكر في الحسنة جواز حمل الخمر والخنازير، وما ذكره من التوجيه في حمل الخمر لايجري في حمل الخنازير.

وقد يتوهم عدم نفوذ الاجارة وضعاً وحرمتها تكليفاً لرواية دعائم الاسلام (١) الظاهرة فيها، ولكنه توهم فاسد لأن هذه الرواية ضعيفة السند وغير منجبرة بشيء فلا تفي لإثبات المقصود. على انها معارضة بالحسنة المذكورة، فتحمل على الكراهة.

ثم انه بفحوى ماذكرناه ظهر حكم القسم الثالث والرابع، أعني صورة العلم بترتب الحرام على الاجارة من غير ان يجعل شرطا في العقد او داعياً اليها، وصورة ان يكون ترتب الحرام داعياً لانشاء المعاملة. ويتضح ذلك وضوحا من المسألة الثانية والرابعة.

قوله: (بل الاظهر فساده وإن لم نقل بافساد الشرط الفاسد). اقول: قد سمعت كون المسألة من صغريات الشرط الفاسد، ودعوى الخصوصية فيها وامتيازها عن سائر الشروط الفاسدة مجازفة.

قوله: (مع ان الجزء اقبل للتفكيك بينه وبين الجزء الآخر من الشرط والمشروط). اقول: جواز الانحلال والتقسيط في الاجزاء الخارجية وإن كان صحيحا كما اشرنا اليه، وسياتي تفصيله في بيع مايملك وما لايملك، إلا انه غير صحيح في الاجزاء التحليلية العقلية فان الانحلال في ذلك باطل جزما، ومن ذلك يظهر ان بطلان بيع الآلات اللهوية لايستلزم بطلان البيع فيما اذا كان الشرط حراما، فان الثمن في باب الشرط إنما جعل بازاء نفس المال فقط، وليس للشرط حصة من الثمن، ليقاس ببيع الآلات المحرمة.

حكم بيع الجارية المغنية

قوله: (المسألة الثانية يحرم المعاوضة على الجارية المغنية). أقول: محصل كلامه: ان الصفات سواء كانت محللة أم محرمة قد تكون داعية الى المعاوضة، ولا دخل لها في المعاوضة

(١) في ج ٢ المستدرك ص ٤٣٦ عن ابي عبد الله «ع» إنه قال: من اكترى دابته أو سفينته فحمل عليها المكتري خمراً أو خنازير أو مايحرم لم يكن على صاحب الدابة شيء. وإن تعاقدا على حمل ذلك فالعقد فاسد والكرى على ذلك حرام. مرسلة.

بأكثر من ذلك، وقد تكون دخيلة في ازدياد الثمن فيها، وقد تكون أجنبية عنها أصلا، أما الأول والثالث فلا ريب في صحة المعاوضة فيها، لأن المفروض أن الصفة المحرمة لم توجب زيادة في الثمن، وكذا الثاني لو كانت الصفة الموجبة لازدياد الثمن هي الصفة المحللة، وأما لو كان الموجب للزيادة هي الصفة المحرمة فلا شبهة في فساد المعاوضة حينئذ، كملاحظة صفة التغني في بيع الجارية المغنية، والمهارة في القمار والسرقة واللهو في بيع العبد، ووجه الفساد أن بذل شيء من الثمن بملاحظة الصفة المحرمة أكل للمال بالباطل، وأما التفكيك بين القيد والمقيد فيحكم بصحة العقد في المقيد وبطلانه في القيد بما قابله من الثمن فتوهم فاسد، لأن القيد أمر معنوي لايوزع عليه شيء من المال.

أقول: تحقيق المسألة في جهتين، الاولى: من حيث القواعد، والثانية: من حيث الروايات. أما الجهة الاولى: فالقاعدة تقتضي صحة المعاوضة في جميع الوجوه المذكورة، لوجهين، الوجه الأول: أن بعض الأعمال كالخياطة ونحوها وإن صح أن تقع عليه المعاوضة وأن يقابل بالمال اذا لوحظ على نحو الاستقلال، إلا أنه اذا لوحظ وصفاً في ضمن المعاوضة فانه لايقابل بشيء من الثمن، وإن كان بذل المال بملاحظة وجودها. وعليه فحرمة الصفة لاتستلزم حرمة المعاوضة في الموصوف، وإنما هي كالشروط الفاسدة لاتوجب إلا الخيار.

الوجه الثاني: لو سلمنا أن الأوصاف تقابل بجزء من الثمن فان ذلك لايستلزم بطلان المعاملة، إذ الحرام إنما هي الأفعال الخارجية من التغني والقمار والزنا دون القدرة عليها التي هي خارجة عن اختيار البشر.

على أنه قد ورد في الآيات والأحاديث (١): أن قدرة الانسان على المحرمات قد توجب كونه أعلى منزلة من الملائكة، فان الانسان يحتوي على القوة القدسية التي تبعث الى الطاعة، والقوة الشهوية التي تبعث الى المعصية، فاذا ترك مقتضى الثانية وانبعث بمقتضى الاولى فقد حصل على أرقى مراتب العبودية. وهذا بخلاف الملك، فانه لاختصاصه بالقوة الروحية والملكة القدسية الباعثة الى الطاعة والرادعة عن المعصية، ولعرائه عن القوة الاخرى الشهوية لايعصي الله، فيكون الانسان الكامل أفضل من الملك، وتفصيل الكلام في محله.

وأما الجهة الثانية فقد استفاضت الروايات من الشيعة (٢)

(١) راجع ج ١٤ البحار ص ٣٥٦ — ٣٦٦.

(٢) الوشا قال: سئل ابو الحسن الرضا «ع» عن شراء المغنية؟ فقال: قد تكون للرجل الجارية تلهيه وما ثمنها إلا ثمن كلب وثمن الكلب سحت والسحت في النار. ضعيفة لسهل ابن زياد وغيره. —

والسنة (١) على حرمة بيع الجوار المغنيات ، وكون ثمنهن سحتاً كثمن الكلب ، وأكثر هذه الروايات وإن كان ضعيف السند ، ولكن في المعتبر منها غنى وكفاية .

وقد يتوهم وقوع المعارضة بينها وبين مادل على جواز البيع والشراء للتذكير بالجنة

— محمد الطاهري عن ابي عبد الله «ع» قال : سأله رجل عن بيع الجواري المغنيات ؟ فقال : شراؤهن وبيعهن حرام وتعلمهن كفر واستماعهن نفاق . ضعيفة للطاهري وسهل وغيرهما .

أبو البلاد قال : أوصى إسحاق بن عمر عند وفاته بجوار له مغنيات أن نبيعهن ونحمل ثمنهن الى أبي الحسن «ع» ، قال ابراهيم : فبعت الجواري بثلاثمائة الف درهم وحملت الثمن اليه فقلت : إن مولى لك يقال له : اسحاق بن عمر قد أوصى عند موته ببيع جوار له مغنيات وحمل الثمن اليك وقد بعتهن وهذا الثمن ثلثمائة الف درهم فقال : لا حاجة لي فيه إن هذا سحت وتعليمهن كفر والاستماع منهن نفاق وثمنهن سحت . مرسلة راجع ج ١ كا ص ٣٦١ . و ج ٢ التهذيب ص ١١٧ و ص ١١٨ . و ج ١٠ الوافي ص ٣٣ . و ج ٢ ئل باب ٤٤ تحريم بيع المغنية مما يكتسب به .

وفي الباب ٤٤ المذكور من ج ٢ ئل . و ج ١٦ البحار باب ٩٩ الغناء عن قرب الاسناد عن أبي البلاد قال : قلت لأبي الحسن الأول «ع» : جعلت فداك إن رجلا من مواليك عنده جوار مغنيات قيمتهن أربعة عشر الف دينار وقد جعل لك ثلثها فقال : لاحاجة لي فيها إن ثمن الكلب والمغنية سحت . صحيحة . وفي هذا الباب ٤٤ من ئل عن اسحاق بن يعقوب في التوقيعات الى ان قال «ع» : وثمن المغنية حرام . مجهولة لمحمد بن عصام الكليني .

وفي ج ٢ المستدرك ص ٤٣١ عن قطب الراوندي عن النبي (ص) إنه قال : لا يحل بيع المغنيات وشراؤهن وثمنهن حرام . مرسلة .

وعن عوالي اللئالي عن النبي (ص) نهى عن بيع المغنيات وشرائهن والتجارة فيهن وأكل ثمنهن . مرسلة .

(١) في ج ٦ سنن البيهقي ص ١٤ عن رسول الله (ص) قال : لاتبتاعوا المغنيات ولا تشتروهن ولا تعلموهن ولا خير في تجارة فيهن وثمنهن حرام وفي مثل هذا الحديث نزلت (ومن الناس من يشتري لهو الحديث) الآية .

وفي ج ١٠ ص ٢٢٥ عن مجاهد في تفسير الآية هو اشتراؤه المغني والمغنية بالمال الكثير والاستماع اليه والى مثله من الباطل .

وطلب الرزق كروايتي الدينوري والصدوق (١) .

وفيه أولا : أنهما ضعيفتا السند وغير منجبرتين بشيء . وثانياً : أن رواية الصدوق خارجة عن محل الكلام أصلا ، فان المفروض فيها شراء الجارية التي لها صوت ، ومورد البحث هنا بيع الجارية المغنية وبينهما بون بعيد ، وأما رواية الدينوري فهي راجعة الى البيع والشراء لطلب الرزق وتحصيله فقط لاسوى ذلك ، فلا يكون حراما ، على أن المحرم إنما هو التغني الخارجي ، وأما مجرد القدرة عليه فليس بحرام جزما .

ثم الظاهر من الأخبار المانعة هو أن الحرام إنما هو بيع الجواري المغنية المعدة للتلهي والتغني كالمطربات اللاتي يتخذن الرقص حرفة لهن ، ويدخلن على الرجال ، إذ من الواضح جداً ان القدرة على التغني كالقدرة على بقية المحرمات ليست بمبغوضة مالم يصدر الحرام في الخارج كما عرفت . على أن نفعها لاينحصر بالتغني لجواز الانتفاع بها بالخدمة وغيرها .

ومع الاغضاء عن جميع ذلك أن بيعها بقصد الجهة المحرمة لايكون سبباً لوقوع الحرام ، لبقاء المشتري بعد على اختياره فى أن ينتفع بها بالمنافع المحرمة إن شاء أو بالمنافع المحللة ، وعليه فلاموجب لحرمة البيع إلا من جهة الاعانة على الاثم ، وهي بنفسها لاتصلح للمانعية

قال السيد (ره) فى حاشيته على المتن : (ويمكن الاستدلال بقوله «ع» فى حديث تحف العقول أو شيء يكون فيه وجه من وجوه الفساد خصوصاً بقرينة تمثيله بالبيع بالربا ، وذلك لأن المبيع فى بيع الربا ليس مما لايجوز بيعه ، بل الوجه فى المنع هو خصوصية قصد الربا ، ففي المقام أيضا الجارية من حيث هي ليست مما لايجوز بيعها ، لكن لو قصد بهاالغناء يصدق أن فى بيعها وجه الفساد) .

وفيه مضافا إلى وهن الحديث من حيث السند ، أنه لامورد للقياس ، لأن البيع الربوي

---

(١) فى ج٢ التهذيب ص ١١٥ . وج ١٠ الوافي ص ٣٥ . وج ٢ ئل باب ٤٤ تحريم بيع المغنية مما يكتسب به . عن عبد الله بن الحسن الدينوري قال : قلت لأبي الحسن «ع» : جعلت فداك فأشتري المغنية أو الجارية تحسن أن تغني أريد بها الرزق لا سوى ذلك قال : اشتر وبع . مجهولة للدينوري .

أقول : فى رجال المامقاني إنه لم أقف فيه إلا على رواية الشيخ فى باب المكاسب من التهذيب عن البرقي عن أبي الحسن «ع» .

وفي الباب ٤٤ المذكور من ئل عن الصدوق قال : سأل رجل علي بن الحسين «ع» عن شراء جارية لها صوت فقال : ما عليك لو اشتريتها فذكرتك الجنة يعني بقراءة القرآن والزهد والفضائل التي ليست بغناء فأما الغناء فمحظور . مرسلة .

حرام لذاته ، وبيع الجارية لوكان حراماً فانما هو حرام لأجل قصد التغني ، فالحرمة عرضية والقياس مع الفارق .

حرمة كسب المغنية

لا بأس بالاشارة الى حكم كسب المغنية وإن لم يتعرض له المصنف . فنقول : إنه ورد فى جملة من الروايات (١) عدم جواز كسب المغنية ، وأنها ملعونة ، وملعون من أكل من كسبها ، فيدل ذلك على حرمة كسبها وضعاً وتكليفاً ، على أنه يكفي فى الحرمة جعلهن الأفعال المحرمة مورداً للتكسب ، كالتغني والدخول على الرجال وغيرها ، لما علمت سابقاً ، من أن أدلة صحة العقود ، ووجوب الوفاء بها مختصة بما اذا كان العمل سائغاً فى نفسه ، فلا وجه لرفع اليد بها عن دليل حرمة العمل فى نفسه ، نعم لو دعين لزف العرائس ، ولم يفعلن شيئاً من الأفعال المحرمة فلا بأس بكسبهن ، وقد ورد ذلك فى رواية أبي بصير ، وذكرناها فى الهامش . ومن جميع ماذكرناه ظهر حكم الرجل المغني ايضا .

حكم بيع العنب ممن يجعله خمرا

قوله : (المسألة الثالثة يحرم بيع العنب ممن يعمله خمراً بقصد أن يعمله الخ) . أقول :

---

(١) ابو بصير قال : سألت أبا عبد الله «ع» عن كسب المغنيات ؟ فقال : التي يدخل عليها الرجال حرام والتي تدعى إلى الأعراس ليس به بأس وهو قول الله عز وجل : (ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله) . ضعيفة لعلي بن أبي حمزة بن سالم البطائني .

وعنه عن أبي عبد الله «ع» قال : المغنية التي تزف العرائس لا بأس بكسبها . مجهولة حكم الحناط .

وعنه قال : قال أبو عبد الله «ع»: أجر المغنية التى تزف العرائس ليس به بأس وليست بالتي يدخل عليها الرجال . صحيحة .

النصر بن قابوس قال : سمعت أبا عبد «ع» يقول : المغنية ملعونة ملعون من أكل كسبها حسنة لاسحاق بن ابراهيم . راجع ج ١ كا ص ٣٦١ . وج ٢ التهذيب ص ١٠٨ . و ج ١٠ الوافى ص ٣٣ . وج ٢ ئل باب ٤٣ تحريم كسب المغنية مما يكتسب به .

وفى ج ٢ المستدرك ص ٤٣٠ عن فقه الرضا : كسب المغنية حرام . ضعيفة . وكذلك عن المقنع مرسلا .

قد وقع الخلاف بين الفقهاء في جواز بيع الأشياء المباحة ممن يعلم البائع انه يصرفه في الحرام وعدم جوازه ، ففي المختلف (١) : (اذا كان البائع يعلم ان المشتري يعمل الخشب صنما أو شيئا من الملاهي حرم بيعه وإن لم يشترط في العقد ذلك ، لنا أنه قد اشتمل على نوع مفسدة ، فيكون محرماً ، لأنه إعانة على المنكر) . ونقل عن ابن ادريس جواز ذلك ، لأن الوزر على من يجعله كذلك ، لا على البائع ، وفصل المصنف (ره) بين مالم يقصد منه الحرام فحكم بجواز بيعه ، وبينما يقصد منه الحرام فحكم بحرمته ، لكونه إعانة على الاثم ، فتكون محرمة بلا خلاف . وقد وقع الخلاف في ذلك بين العامة ايضا (٢) .

أما ماذكره المصنف (ره) من التفصيل فيرد عليه أولا : أن مفهوم الاعانة على الاثم والعدوان كمفهوم الإعانة على البر والتقوى أمر واقعي لايتبدل بالقصد ، ولا يختلف بالوجوه والاعتبار .

وثانياً : لا دليل على حرمة الاعانة على الاثم مالم يكن التسبيب والتسبب في البين كما سيأتي .

وثالثاً : أنا اذا سلمنا حرمة البيع مع قصد الغاية المحرمة لصدق الاعانة على الاثم عليه فلا بد من الالتزام بحرمة البيع مع العلم بترتب الحرام ايضا ، لصدق الاعانة على الاثم عليه ايضا . وإن قلنا بالجواز في الثاني من جهه الأخبار المجوزة فلا بد من القول بالجواز في الاول ايضا ، لعدم اختصاص الجواز الذي دلت عليه الاخبار بفرض عدم القصد .

ورابعا : أنا لم نستوضح الفرق بين القسمين ، فان القصد بمعنى الارادة والاختيار يستحيل ان يتعلق بالغاية المحرمة في محل الكلام ، لأنها من فعل المشتري ، إذ هو الذي يجعل العنب خمراً والخشب صنما ، فلا معنى لفرض تعلق القصد بالغاية المحرمة ، وأما القصد بمعنى

---

(١) ج ١ ص ١٦٥ .

(٢) في ج ٥ سنن البيهقي ص ٣٢٧ أفتى بكراهة بيع العصير ممن يعصر الخمر والسيف ممن يعصي الله عز وجل ، وفي ج ٢٤ المبسوط للسرخسي ص ٢٦ ولا بأس ببيع العصير ممن يجعله خمراً ، لأن العصير مشروب طاهر حلال فيجوز بيعه وأكل ثمنه ، ولا فساد في قصد البائع ، إنما الفساد في قصد المشتري ، ولا تزر وازرة وزر اخرى ، وكره ذلك ابو يوسف ومحمد استحسانا ، لكونه إعانة على المعصية ، وذلك حرام .

وفي ج ٨ شرح فتح القدير ص ١٢٧ ولا بأس ببيع العصير ممن يعلم انه يتخذه خمراً ، لأن المعصية لاتقام بعينه بل بعد تغييره . وفي ج ٢ فقه المذاهب ص ٥٢ عن الحنابلة كلما أفضى الى محرم فهو حرام .

العلم والالتفات فهو مفروض الوجود في القسمين فلا وجه للتفصيل بينهما، نعم يمكن ان يكون الداعي الى بيع البائع هو ترتب الغاية المحرمة تارة، وغير ذلك تارة اخرى، مع العلم بترتبها في الخارج، ولكن هذا لايكون سبباً في اختلاف صدق الاعانة عليها، لأن دعوة الحرام الى الفعل ليست شرطا في صدق الاعانة على الاثم، وهو واضح، إذن فلا وجه للتفصيل المذكور في كلام المصنف.

ثم إن تحقيق هذه المسألة يقع تارة من حيث الروايات، واخرى من حيث القواعد، أما الصورة الاولى فالكلام فيها من جهتين، الاولى: في الحرمة الوضعية، والثانية: في الحرمة التكليفية.

أما الجهة الاولى: فربما يقال بفساد المعاوضة مع العلم بصرف المبيع او الانتفاع بالعين المستأجرة في الجهة المحرمة. لخبر جابر المتقدم (عن الرجل يؤاجر بيته فيباع فيه الخمر؟ قال حرام اجرته). فانه لاوجه لحرمة الاجرة اذا كانت المعاملة صحيحة، وبعدم القول بالفصل بين الاجارة والبيع يتم المقصود.

وفيه مضافا الى ضعف السند فيه، واختصاصه بالاجارة، انه لابد من حمله على الكراهة لمعارضته بحسنة ابن اذينة المتقدمة التي دلت على جواز إجارة الحمولة لحمل الخمر والخنازير.

وأما الجهة الثانية فقد يقال: بحرمة البيع تكليفاً، لما دل من الاخبار على حرمة بيع الخشب ممن يتخذه صلباناً، وقد تقدم ذكرها في البحث عن بيع آلة اللهو، وبعدم القول بالفصل بين موردها وغيره يتم المطلوب.

ولكن يعارضها ماورد من الأخبار المتظافرة (١) الدالة على جواز بيع العنب والتمر وعصيرهما ممن يجعلها خمراً، بدعوى عدم الخصوصية في مواردها. لعدم القول بالفصل بين

---

(١) ابو بصير قال: سألت ابا عبد الله «ع» عن ثمن العصير قبل ان يغلي لمن يبتاعه ليطبخه او يجعله خمراً؟ قال: اذا بعته قبل ان يكون خمراً فهو حلال فلا بأس. ضعيفة لقاسم بن محمد الجوهري.

محمد الحلبي قال: سألت أبا عبد الله «ع» عن بيع عصير العنب ممن يجعله حراما؟ فقال: لابأس به تبيعه حلالا فيجعله حراماً أبعده الله وأسحقه. صحيحة.

ابن اذينة قال: كتبت الى ابي عبد الله أسأله عن رجل له كرم أيبيع العنب والتمر ممن يعلم انه يجعله خمراً او سكراً؟؟ فقال: إنما باعه حلالا في الابان الذي يحل شربه اواكله فلا بأس ببيعه. حسنة لابراهيم بن هاشم.

في القاموس: السكر محركة الخمر ونبيذ يتخذ من التمر، وفيه ايضا: إبان الشيء —

هذه الموارد وبين غيرها ، إذ لو قيل : بالجواز قيل به مطلقاً ، وإلا فلا .

وقد يوجه ما ذكر في روايتي رفاعة وابي كهمس المذكورتين في الحاشية من بيعهم «ع» تمرهم ممن يجعله خمراً : بأن يراد من لفظ الخمر فيهما العصير المغلي ، ولم يذهب ثلثاه —

— بالكسر والتشديد : حينه او اوله .

رفاعة قال : سئل ابو عبد الله «ع» وانا حاضر عن بيع العصير ممن يخمره ؟ فقال : حلال ألسنا نبيع تمرنا ممن يجعله شراباً خبيثاً ؟ صحيحة .

يزيد بن خليفة الحارثي عن ابي عبد الله «ع» قال : سأله رجل وانا حاضر قال : إن لي الكرم ؟ قال : تبيعه عنباً ، قال : فانه يشتريه من يجعله خمراً ؟ قال : بعه إذن عصيراً ، قال : إنه يشتريه مني عصيراً فيجعله خمراً في قربتي (وفي الوافي قربتي بدل قربتي) قال : بعته حلالا فجعله حراماً فأبعده الله ، ثم سكت هنيئة ثم قال : لاتذرن ثمنه عليه حتى يصيره خمراً فتكون تأخذ ثمن الخمر . ضعيفة ليزيد المذكور .

كا بسند ضعيف لسهل ، والتهذيب بسند صحيح عن ابي بصير قال : سألت أبا الحسن «ع» عن بيع العصير فيصير خمراً قبل أن يقبض الثمن ؟ قال : فقال : لو باع ثمرته ممن يعلم انه يجعله حراما لم يكن بذلك بأس فاما اذا كان عصيراً فلا يباع إلا بالنقد .

وفي رواية أبي كهمس المتقدمة في البحث عن بيع العصير عن أبي عبد الله «ع» : هو ذا نحن نبيع تمرنا ممن نعلم أنه يصنعه خمراً . مجهولة لأبي كهمس .

أبو المعزى قال : سأل يعقوب الأحمر أبا عبد الله «ع» وأنا حاضر فقال : أصلحك الله إنه كان لي أخ وهلك وترك في حجري يتيما ولي أخ يلي ضيعة لنا وهو يبيع العصير ممن يصنعه خمراً ، إلى أن قال «ع» وأما بيع العصير ممن يصنعه خمراً فليس به بأس خذ نصيب اليتيم منه . صحيحة .

أقول : أبو المعزى هو حميد بن المثنى العجلي الكوفي الثقة ، والمعزى بكسر الميم وسكون العين وفتح الزاء المعجمة بمعنى المعز وهو خلاف الضأن ، وقد وقع الخلاف في كتابته أنه بالمد كحمراء ، أو بالقصر كحبلى ، فذهب الى كل فريق ، ولكن الظاهر من كتب اللغة هو الثاني . والى غير ذلك من الروايات .

راجع ج ١ كا ص ٣٩٤ ، وج ٢ التهذيب ص ١٥٥ و ص ١٧٨ ، وج ١٠ الوافي ص ٣٨ ، وج ٢ ئل باب ٨٨ جواز بيع العصير ممن يعمل خمراً مما يكتسب به .

وفي ج ٢ المستدرك ص ٤٥٣ عن دعائم الاسلام عن أبي عبد الله «ع» جواز بيع العصير ونحوه ممن يصنعه خمراً .

ظاهر غير واحدة من الروايات ان شربه كان متعارفاً في زمان الصادق «ع» . إذ من المستبعد جداً انهم عليهم السلام يبيعون تمرهم في كل سنة ممن يصنعه خمراً .

وفيه أن استعمال الخمر في العصير المغلي مجازاً وان صح إلا أنه لايمكن الالتزام به مع عراء الكلام عن القرينة المجوزة . على أن هذا الحمل إنما يصح على القول بنجاسة عصير التمر أو بحرمته بعد غليانه ، ولم يثبت شيء منهما ، بل الظاهر طهارته وإباحته مالم يكن مسكراً وعليه فلا يجوز لاطلاق لفظ الخمر أو الشراب الخبيث عليه .

قال المصنف : (فالأولى حمل الأخبار المانعة على الكراهة لشهادة غير واحد من الأخبار على الكراهة ، كما أفتى به جماعة ويشهد له رواية رفاعة (١) عن بيع العصير ممن يصنعه خمراً قال : بعه ممن يطبخه أو يصنعه خلاً أحب إلي ولا أرى به ـ بالأول ـ بأساً) .

وفيه أولا : أنه معارض بما في بعض الروايات من بيعهم عليهم السلام تمرهم ممن يجعله شرابا خبيثاً على ماأشرنا اليه ، لبعد صدور الفعل المكروه منهم «ع» دفعة واحدة فضلا عن الدفعات ، وبما في بعض روايات الباب من تعليل جواز البيع بأنه قد وقع على العنب الحلال وإنما المشتري جعله حراماً أبعده الله وأسحقه ، فلا تزر وازرة وزر اخرى ، وقد ذكرنا الروايات في الحاشية .

وثانياً : أن كون بيع العصير ممن يجعله خلاً أحب الى الامام «ع» لايدل على كراهة بيعه ممن يجعله خمراً ، خصوصا مع تصريحه «ع» فيها بالجواز بقوله : (ولا أرى بالأول بأسا) نعم لو كان لفظ الرواية : إني لاأحب بيعه ممن يجعله خمراً ، لكان دالاً على كراهة البيع . ثم إنه لم نجد رواية تدل على الكراهة غير رواية الحلبي التي نسبها المصنف الى رفاعة وقد عرفت عدم دلالتها على ذلك وإذن فلا وجه لقول المصنف : (لشهادة غير واحد من الأخبار على الكراهة) .

قال السيد في حاشيته ماملخصه : أنه يمكن الجمع بحمل الأخبار المجوزة على صورة العلم بأن ذلك عمل المشتري وإن لم يعلم بصرف هذا المبيع الخاص في المحرم ، وحمل الأخبار المانعة على صورة العلم بصرفه في الحرام . ويمكن الجمع ايضا بحمل المانعة على العلم بقصد المشتري صرفه في الحرام ، وحمل المجوزة على العلم بالتخمير مع عدم العلم بأن قصده ذلك .

ويرد على الوجهين : أنهما من الجموع التبرعية ، فلا شاهد لهما .

(١) نسبه الرواية الى رفاعة من سهو القلم ، بل هي صحيحة الحلبي عن أبي عبدالله «ع» راجع ج ٢ التهذيب ص ١٥٥ ، و ج ٢ ئل باب ٨٨ جواز بيع العصير ممن يعمل خمراً مما يكتسب به . و ج ١٠ الوافي ص ٣٩ .

وفي المتن (وقد يجمع بينها وبين الأخبار المجوزة بحمل المانعة على صورة اشتراط جعل الخشب صليباً أو صنما أو تواطئهما عليه) .

وفيه مضافا الى إطلاق الروايات المانعة ، وعدم تقيدها بصورة الاشتراط ، وإطلاق الروايات المجوزة ، وعدم تقيدها بصورة عدم الاشتراط . أنه يرد عليه أولا : مافي المتن من أنه لاداعي للمسلم الى هذا النحو من البيع ثم سؤاله عن حكمه .

وثانياً : أن ذكر جواز بيع الخشب ممن يجعله برابط ، وعدم جواز بيعه ممن يجعله صلبانا في روايتي ابن اذينه والمقنع (١) لايلائم هذا الجمع ضرورة أن حمل رواية واحدة على جهتين متنافيتين من غير تقييد شبيه بالجمع بينها ، فان السؤال إن كان عن جواز البيع مع اشتراط الصرف في جهة الحرام فلا يلائمه الجواب بجواز البيع فيما جعله برابط ، وإن كان السؤال عن الجواز مع عدم الاشتراط فلايلائمه الجواب بعدم الجواز فيما جعله أصناما أوصلبانا

والذي ينبغي أن يقال : إنه اذا تم عدم الفصل بين موارد الروايات المجوزة والمانعة كان من قبيل تعارض الدليلين ، فيؤخذ بالطائفة المجوزة ، لموافقتها لعمومات الكتاب ، كقوله تعالى : (أوفوا بالعقود) ، (وأحل الله البيع) ، (وتجارة عن تراض) . وإن لم يثبت عدم الفصل بين مواردها كما احتمله المصنف وجب أن يقتصر بكل طائفة على موردها ولا تصل النوبة الى التعارض بينها ، والعمل بقواعده ، وهذا هو الظاهر من الروايات ، وتشهد له ايضا رواية ابن اذينة المفصلة بين الأصنام والبرابط .

ويقربه : أن شرب الخمر وصنعها ، أو صنع البرابط وضربها وإن كانت من المعاصي الكبيرة والجرائم الموبقة ، إلا أنها ليست كالشرك بالله العظيم ، لأن الله لايغفر أن يشرك به ويغفر مادون ذلك ، وعليه فيمكن اختلاف مقدمة الحرام من حيث الجواز وعدمه باختلاف ذي المقدمة من حيث الشدة والضعف . ودعوى الاجماع على عدم الفصل دعوى جزافية ، لذهاب صاحبي الوسائل والمستدرك في عناوين الأبواب من كتابيها الى التفصيل مضافا الى عدم حجية الاجماع المنقول في نفسه .

هذا كله بحسب الروايات ، وحاصل جميع ماذكرناه : أنه ليس في الروايات مايدل على

---

(١) ابن اذينة قال : كتبت الى ابي عبد الله «ع» أسأله عن رجل له خشب فباعه ممن يتخذ منه برابط ؟ فقال «ع» : لابأس به ، وعن رجل له خشب فباعه ممن يتخذه صلبانا ؟ فقال : لا ، أقول قد ذكرنا مصدرها في ص ١٤٩ .

وفي ج ٢ المستدرك ص ٤٣٦ عن المقنع : ولا بأس ببيع الخشب ممن يتخذه برابط ولا يجوز بيعه لمن يتخذه صلبانا ، مرسلة .

حرمة بيع المباح ممن يجعله حراماً .

وأما الصورة الثانية (أعني التكلم في حكم المسألة من حيث القواعد) فالكلام فيها من نواحي شتى ، الاولى : في تحقيق مفهوم الاعانة وبيان مايعتبر فيه ، الثانية : في حكم الاعانة على الاثم ، الثالثة : أنه على القول بحرمة الاعانة على الاثم فهل هي كحرمة الظلم لاتختلف بالوجوه والاعتبار ، ولا تقبل التخصيص والتقييد ، أو هي كحرمة الكذب التي تختلف بذلك وغليه فتتصف بالأحكام الخمسة .

حقيقة الاعانة ومفهومها

ماحقيقة الاعانة ومفهومها ؟ الظاهر أن مفهوم الاعانة كسائر المفاهيم التي لايمكن تحديدها إلا بنحو التقريب : فمفهوم الماء مثلا مع كونه من أوضح المفاهيم ربما يشك في صدقه على بعض المصاديق على مااعترف به المصنف في أول كتاب الطهارة .

وقد وقع الخلاف في بيان حقيقة الاعانة على وجوه ، الاول : مايستظهره المصنف من الاكثر ، وهو أنه يكفي في [redacted] مجرد إيجاد مقدمة من مقدمات فعل الغير وإن لم يكن عن قصد ، والثاني : ماأشار اليه في مطلع كلامه من أن الاعانة هي فعل بعض مقدمات فعل الغير بقصد حصوله منه ، لامطلقاً ، ثم نسبه الى المحقق الثاني وصاحب الكفاية ، والثالث : مانسبه الى بعض معاصريه ، من أنه يعتبر في تحقق مفهومها وراء القصد المذكور وقوع الفعل المعان عليه في الخارج ، والرابع : مانسبه الى المحقق الاردبيلي من تعليقه صدق الاعانة على القصد أو الصدق العرفي ، بداهة أن الاعانة قد تصدق عرفاً في موارد عدم وجود القصد مثل أن يطلب الظالم العصا من شخص لضرب مظلوم فيعطيه إياها ، أو يطلب القلم لكتابة ظلم فيعطيه إياه ، ونحو ذلك مما يعد معونة عرفاً ، الخامس : الفرق بين الاعانة في المقدمات القريبة فتحرم ، وبين المقدمات البعيدة فلا تحرم ، السادس : عدم اعتبار شيء في صدق الاعانة إلا وقوع المعان عليه في الخارج .

وأوجهها هو الوجه الاخير ، وتحقيق ذلك ببيان أمرين : الاول في بيان عدم اعتبار العلم والقصد في مفهوم الاعانة ، والثاني في بيان اعتبار وقوع المعان عليه في صدقها .

أما الامر الاول : فان صحة استعمال كلمة الاعانة وما اشتق منها في فعل غير القاصد بل وغير الشاعر بلا عناية وعلاقة تقتضي عدم اعتبار القصد والارادة في صدقها لغة ، كقوله «ع» في دعاء أبي حمزة الثمالي :(وأعانني عليها شقوتي) وقوله تعالى (١) : (واستعينوا

(١) سورة البقرة ، آية : ٤٢ .

بالصبر والصلوة) . وفي بعض الروايات (١) أن المراد بالصبر هو الصوم .

وفي أحاديث الفريقين (٢) : (من أكل الطين فمات فقد أعان على نفسه) . ومن البديهي أن آكل الطين لم يقصد موته بذلك ، بل يرى أن حياته فيه . وفي رواية أبي بصير (٣) : (فأعينونا على ذلك بورع واجتهاد) . ومن المعلوم أن المعين على ذلك بالورع والاجتهاد لايقصد الاعانة عليه في جميع الاحيان ، وكذلك مافي بعض الاحاديث (٤) من قوله «ع» : (من أعان على قتل مؤمن ولو بشطر كلمة) . وكذلك قوله (ص) (٥) : (من تبسم على وجه مبدع فقد أعان على هدم الاسلام) . وفي رواية أبي هاشم الجعفري (٦) : (ورزقك

(١) في ج ٢ ئل باب ٢ استحباب الصوم عند نزول الشدة من أبواب الصوم عن سليمان عن أبي عبد الله «ع» في قول الله : (واستعينوا بالصبر) قال : الصبر الصيام . وفي رواية اخرى يعني الصيام .

(٢) في ج ٢ كا ص ١٥٦ ، وج ٢ التهذيب ص ٣٠٤ ، وج ١١ الوافي ص ٢٣ ، وج ٣ ئل باب ٢٩ تحريم أكل الطين من الاطعمة المحرمة ، عن السكوني عن أبي عبدالله «ع» قال : قال رسول الله (ص) : من أكل الطين فمات فقد أعان على نفسه ، ضعيفة للنوفلي . وفي رواية اخرى فان أكلته ومت كنت قد أعنت على نفسك ، ضعيفة لسهل .

وفي ج ١٠ سنن البيهقي ص ١١ عن ابن عباس إن رسول الله (ص) قال : من انهمك في أكل الطين فقد أعان على نفسه ، وفي حديث آخر : من أكل الطين فكأنما أعان على قتل نفسه .

(٣) في ج ١ ئل باب ٢٠ تأكد استحباب الجد في العباده من مقدمات العبادة ، عن أبي بصير عن أبي عبد الله «ع» إن أباه قال لجماعة من الشيعة : والله اني لأحب ريحكم وأرواحكم فأعينوا على ذلك بورع واجتهاد ، وفي رواية ابن يعفور عن أبي عبد الله «ع» فأعينوا على ماأنتم عليه بالورع والاجتهاد .

وفي ج ٣ الوافي باب تذاكرة الاخوان ص ١١٦ في رواية ميسر عن أبي جعفر «ع» فأعينوا بورع واجتهاد .

(٤) في ج ٢ ئل باب ١٦٣ تحريم المعونة على قتل المؤمن من العشرة ، وج ٣ ئل باب ٢ تحريم الاشتراك في القتل المحرم من القصاص ، وج ٨ سنن البيهقي ص ٢٢ : من أعان على قتل مؤمن بشطر كلمة لقى الله وبين عينيه مكتوب : آيس من رحمة الله .

(٥) راجع ج ٢ المستدرك ص ٣٨٩ .

(٦) راجع ج ٣ الوافي باب تذاكرة الاخوان ص ١١٦ .

العافية فأعانتك على الطاعــة) . وفي الصحيفة الكاملة السجادية في دعائه عليه السلام في طلب الحوائج (واجعل ذلك عوناً لي) وأيضاً يقال: الصوم عون للفقير ، والثوب عون للانسان ، وسرت في الماء وأعانني المــاء والريح على السير ، وأعانتني العصا على المشي ، وكتبت باستعانة القلم ، الى غير ذلك من الاستعمالات الكثيرة الصحيحة ، ودعوى كونهـا مجازات جزافية لعدم القرينة عليها .

ونتيجة جميع ذلك أنه لايعتبر في تحقق مفهوم الاعانة علم المعين بها ، ولا اعتبار الداعي الى تحققها ، لبـديهة صدق الاعانة على الاثم على إعطاء العصا لمن يريد ضرب اليتيم وان لم يعلم بذلك ، أو علم ولم يكن إعطاؤه بداعي وقوع الحرام كما لايخفى .

ويدل على ماذكرناه ماتقدمت الاشارة اليه من أن القصد سواء كان بمعنى الارادة والاختيار أم بمعنى الالتفات لايعتبر في مفهوم الاعانة .

وعلى الجملة لانعرف وجها صحيحا لاعتبـار القصد بأي معنى كان في صدق الاعانة ، ومن هنا لانظن أن أحداً ينكر تحقق الاعانة باعطاء السيف أو العصا لمن يريد الظلم أو القتل ولو كان المعطي غير ملتفت الى ضمير مريد الظلم أو القتل ، أو كان غافلا عنه . نعم لو نسب ذلك الى الفاعل المختار انصرف الى صورة العلم والالتفات .

وأما الامر الثاني فالذي يوافقه الاعتبار ويساعد عليه الاستعمال هو تقييد مفهوم الاعانة بحسب الوضع بوقوع المعان عليه في الخارج ، ومنع صدقها بدونه . ومن هنا لو أراد شخص قتل غيره بزعم أنه مصون الدم ، وهيأ له ثالث جميع مقدمات القتل ، ثم أعرض عنه مريد القتل ، أو قتله ثم بان أنه مهدور الدم فانه لايقال : إن الثالث أعان على الاثم بتهيئة مقدمات القتل ، كما لاتصدق الاعانة على التقوى اذا لم يتحقق المعان عليه في الخارج ، كما اذا رأى شبحاً يغرق فتوهم أنه شخص مؤمن فأنقذه إعانة منه له على التقوى فبان أنه خشبة

وقد يمنع من اعتبار وقوع المعان عليه في الخارج في مفهوم الاعانة وصدقها ، بدعوى أنه لو أراد رجلان التهجم على بيضة الاسلام أو على قتل النفوس المحترمة فهيأ لهما آخران جميع مقدمات القتال فمضى أحدهما وندم الآخر ، فانه لاشبهة في استحقاق كل من المهيئين الذم واللوم من جهة للاعانة على الاثم وإن تحقق الفعل المعان عليه في أحدهما ولم يتحقق في الآخر ، فلو كان ذلك شرطا في صدق الاعانة لم يتوجه الذم إلا على الاول .

وفيه أن الصادر من النادم ليس إلا التجري ، وهو على تقدير الالتزام بقبحه واستحقاق العقاب عليه لايصدق عليه الاثم لتكون الاعانة عليه إعانة على الاثم . وأما اذا قلنا بعدم استحقاق العقاب عليه فان الامر أوضح ، مع أنه لامضائقة في صحة ذم معينة ، بل في صحة

عقابه أيضاً بناء على حرمة الاعانة على الاثم وصحة العقاب على التجري ، فان المعين حينئذ يرى نفسه عاصياً لتخيله أنه معين على الاثم فهو متجرٍ في فعله ، والمفروض أن التجري يوجب استحقاب العقاب .

وقد تجلى من جميع ماذكرناه مافي بقية الوجوه والاقوال المتقدمة من الوهن والخلل ، كما اتضح ضعف ماأورده المصنف على بعض معاصريه من أن (حقيقة الاعانة على الشيء هو الفعل بقصد حصول ذلك الشيء سواء حصل في الخارج أم لا ، ومن اشتغل ببعض مقدمات الحرام الصادر من الغير بقصد التوصل اليه فهو داخل في الاعانة على الاثم .

ثم لايخفى : أن عنوان الاعانة كما يتوقف على تحقق الفعل المعان عليه في الخارج فكذلك يتوقف على تحقق المعين والمعان : بأن يكونا مفروضي الوجود مع قطع النظر عن تحقق الاعانة في الخارج ليقع فعل المعين في سلسلة مقدمات فعل المعان ، فيكون عنوان الاعانة بهذا الاعتبار من الامور الاضافيه ، وعليه فايجاد موضوع الاعانة كتوليد المعين مثلاخارج عن حدودها . وإلا لحرم التناكح والتناسل ، للعلم العادي بأن في نسل الانسان في نظام الوجود من يرتكب المعاصي ، وتصدر منه القبائح .

وأما مسير الحاج ومتاجرة التاجر مع العلم بأخذ المكوس والكمارك ، وهكذا عدم التحفظ على المال مع العلم بحصول السرقة فكلها داخل في عنوان الاعانة ، فانه لاوجه لجعل أمثالها من قبيل الموضوع للاعانة وخروجها عن عنوانها ، كما زعمه شيخنا الاستاذ والمحقق الايرواني ، كما لاوجه لما ذهب اليه المصنف (ره) من إخراجها عن عنوان الاعانة من حيث إن التاجر والحاج غير قاصدين لتحقق المعان عليه ، لما عرفت من عدم اعتبار القصد في صدقها .

وقد ظهر من مطاوي جميع ماذكرناه : أن المدار في عنوان الاعانة هو الصدق العرفي ، وعليه فلا يفرق في ذلك بين المقدمات القريبة والمقدمات البعيدة ، ولذلك صح إطلاق المعين على من تسبب في قضاء حوائج الغير ولو بوسائط بعيدة .

حكم الاعانة على الاثم

ماحكم الاعانة على الاثم ؟ الظاهر جواز ذلك لأنه مقتضى الاصل الأولي ، ولا دليل يثبت حرمة الاعانة على الاثم وإن ذهب المشهور وبعض العامة (١) الى الحرمة ، وعليه

(١) في ج ٢٤ المبسوط للسرخسي ص ٢٦ عن أبي يوسف ومحمد إن بيع العصير والعنب ممن يتخذه خمراً إعانة على المعصية وتمكين منها وذلك حرام واذا امتنع البائع من البيع —

فالحكم هو جواز الاعانة عليه إلا ما خرج بالدليل ، كاعانة الظالمين وإعانة أعوانهم وتهيئة مقدمات ظلمهم ، لاستفاضة الروايات على حرمة إعانتهم وتقويتهم وتعظيم شوكتهم ولو بمدة قلم أو بكتابة رقعة أو بجباية خراج ونحوها ، وستأتي هذه الروايات في البحث عن معونة الظالمين ، بل الحرمة في هذا النحو من الاعانة مما استقل به العقل ، وقامت عليه ضرورة العقلاء ، بل قال في العروة في مسألة ٢٩ من صلاة المسافر : إنه لو كانت تبعية التابع إعانة للجائر في جوره وجب عليه التمام وإن كان سفر الجائر طاعة فان التابع حينئذ يتم مع أن المتبوع يقصر .

قوله : (بعموم النهي عن التعاون على الاثم والعدوان) . أقول : استدلوا على حرمة الاعانة على الاثم بوجوه ، الوجه الاول : قوله تعالى (١) : (وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان) . فان ظاهرها حرمة المعاونة على الاثم والعدوان مطلقا .

وفيه أن التعاون عبارة عن اجتماع عدة من الاشخاص لايجاد أمر من الخير أو الشر ليكون صادراً من جميعهم ، كنهب الاموال وقتل النفوس وبناء المساجد والقناطر . وهذا بخلاف الاعانة فانها من الافعال ، وهي عبارة عن تهيئة مقدمات فعل الغير مع استقلال ذلك الغير في فعله ، وعليه فالنهي عن المعاونة على الاثم لا يستلزم النهي عن الاعانة على الاثم فلو عصى أحد فأعانه الآخر فانه لا يصدق عليه التعاون بوجه ، فان باب التفاعل يقتضي صدور المادة من كلا الشخصين ، ومن الظاهر عدم تحقق ذلك في محل الكلام .

نعم قد عرفت فيما سبق حرمة التسبيب الى الحرام وجعل الداعي اليه ، لكن حرمة ذلك لا تستلزم الحرمة في المقام .

الوجه الثاني : ادعاء الاجماع على ذلك . وفيه أنها دعوى جزافية ، لاحتمال كون مدرك المجمعين هي الوجوه المذكورة في المسألة ، فلا يكون إجماعا تعبدياً . مضافا الى عدم حجية الاجماع المنقول في نفسه .

الوجه الثالث : أن ترك الاعانة على الاثم دفع للمنكر ، ودفع المنكر واجب كرفعه ، واليه أشار المحقق الاردبيلي في محكي كلامه ، حيث استدل على حرمة بيع العنب في المسألة

— يتعذر على المشتري اتخاذ الخمر فكان في البيع منه تهييج الفتنة وفي الامتناع تسكينها .
وفي ج ٢ فقه المذاهب ص ٥٢ عن الحنابلة كلما أفضى الى محرم فهو حرام .
وفي ج ٨ الهداية ص ١٢٧ ويكره بيع السلاح في أيام الفتنة لانه تسبيب الى المعصية
(١) سورة المائدة ، آية : ٣ .

بأدلة النهي عن المنكر ، واستشهد له المصنف برواية أبي حمزة (١) عن أبي عبد الله «ع» من أنه (لولا أن بني أمية وجدوا لهم من يكتب ويجبي لهم الفيء ويقاتل عنهم ويشهد جماعتهم لما سلبوا حقنا) .

وفيه أولا : أن الاستدلال بدفع المنكر هنا إنما يتجه اذا علم المعين بانحصار دفع الاثم بترك الاعانة عليه ، وأما مع الجهل بالحال ، أو العلم بوقوع الاثم باعانة الغير عليه فلا يتحقق مفهوم الدفع .

وثانياً : أن دفع المنكر إنما يجب اذا كان المنكر مما اهتم الشارع بعدم وقوعه ، كقتل النفوس المحترمة ، وهتك الاعراض المحترمة ، ونهب الاموال المحترمة ، وهدم أساس الدين وكسر شوكة المسلمين ، وترويج بدع المضلين ونحو ذلك ، فان دفع المنكر في هذه الامثلة ونحوها واجب بضرورة العقل واتفاق المسلمين ، وقد ورد الاهتمام به في بعض الأحاديث(٢) وأما في غير مايهتم الشارع بعدمه من الامور فلا دليل على وجوب دفع المنكر ، وعلى كلا الوجهين فالدليل أخص من المدعى .

وأما النهي عن المنكر فانه وإن كان سبيل الانبياء ومنهاج الصلحاء وفريضة عظيمة بها تقام الفرائض وتحل المكاسب وترد المظالم ، إلا أنه لايدل على وجوب دفع المنكر ، فان معنى دفع المنكر هو تعجيز فاعله عن الاتيان به وإيجاده في الخارج سواء ارتدع عنه باختياره أم لم يرتد ، والنهي عن المنكر ليس إلا ردع الفاعل وزجره عنه على مراتبه المقررة في الشريعة المقدسة . وعلى الإجمال : إنه لاوجه لقياس دفع المنكر على رفعه . وأما رواية أبي حمزة فمضافا الى ضعف السند فيها أنها أجنبية عن رفع المنكر فضلا عن دفعه ، لاختصاصها بحرمة إعانة الظلمة .

قال المحقق الايرواني : (الرفع هنا ليس إلا الدفع فمن شرع بشرب الخمر فبالنسبة الى جرعه شرب لامعنى للنهي عنه وبالنسبة الى مالم يشرب كان النهي دفعاً عنه) .

---

(١) هذه الرواية ضعيفة لابراهيم بن اسحاق الأحمري . راجع ج ٢ ئل باب ٧٦ وجوب رد المظالم الى أهلها مما يكتسب به .

(٢) في ج ٢ التهذيب ص ٤٥١ . و ج ٣ ئل باب ١٧ حكم من أمسك رجلا فقتله آخر من أبواب القصاص . عن السكوني عن أبي عبد الله «ع» إن ثلاثة نفر رفعوا الى أمير المؤمنين «ع» واحد منهم أمسك رجلا وأقبل الآخر فقتله والآخر يراهم فقضى في الرؤية «وفي بعض النسخ الربيئة» أن تسمل عيناه وفي الذي أمسك أن يسجن حتى يموت كما أمسكه وقضى في الذي قتل أن يقتل . ضعيفة للنوفلي .

وفيه أن مرجع الرفع وإن كان الى الدفع بالتحليل والتدقيق إلا أن الأحكام الشرعية وموضوعاتها لاتبتني على التدقيقات العقلية ، ولاشبهة في صدق رفع المنكر في العرف والشرع على منع العاصي عن إتمام المعصية التي ارتكبها بخلاف الدفع .

قوله : (وتوهم أن البيع حرام على كل أحد فلا يسوغ لهذا الشخص فعله معتذراً بأنه لو تركه لفعله غيره) . أقول : محصل الاشكال ما ذكره المحقق الايرواني : من أن النهي عن الطبيعة ينحل الى نواهي متعددة حسب تعدد أفراد تلك الطبيعة على سبيل العموم الاستغراقي فكان كل فرد تحت نهي مستقل ، وعلى هذا فترك بيع فرد من العنب دفع لتخمير هذا الفرد وإن علم أن عنباً آخر يباع ويخمر لو لم يبع هو هذا ، فاذا تراكمت التروك بترك هذا للبيع وترك ذاك له وهكذا حصل ترك التخمير رأساً ، وكان كل ترك مقدمة لترك فرد من الحرام ، لاأن مجموع التروك يكون مقدمة لترك حرام واحد .

وفيه أن النهي إنما ينحل الى أفراد الطبيعة . لأن معنى النهي عن الشيء عبارة عن الزجر عنه ، لما فيه من المفسدة الالزامية ، فاذا توجه النهي الى طبيعة ما وكان كل واحد من أفرادها مشتملا على المفسدة الإلزامية فلا محالة ينحل ذلك النهي الى نواهي عديدة حسب تعدد الأفراد ، وأما في مثل المقام فان منشأ النهي فيه هو أن لايتحقق الاثم في الخارج ، فالغرض منه إنما هو الوصول الى ذلك ، فاذا علم صدور الاثم في الخارج ولو مع ترك الاعانة من شخص خاص فلا موجب لحرمتها ، وهذا كما اذا نهى المولى عبيده عن الدخول عليه في ساعة عينها لفراغه ، فان غرضه يفوت اذا دخل عليه واحد منهم ، فترتفع المبغوضية عن دخول غيره .

ويدلنا على ذلك مافي الروايات المتقدمة من تجويزهم عليهم السلام بيع العنب والتمر وعصيرهما ممن يصنعها خمراً ، إذ لو لم تدل تلك الروايات على عدم حرمة الاعانة على الاثم مطلقاً فلا أقل من دلالتها على عدم الحرمة فيما اذا علم المعين تحقق الحرام في الخارج على كل حال . إذن فما نحن فيه من قبيل رفع الحجر الثقيل الذي لا يرفعه إلا جماعة من الناس ، فان الوجوب يرتفع عن الجماعة بمخالفة شخص واحد منهم ، وهكذا مانحن فيه ، لأن عدم تحقق المعصية من مشتري العنب يتوقف على ترك كل أرباب العنب للبيع ، لأن ترك المجموع سبب واحد لترك المعصية ، كما أن بيع أي واحد منهم على البدل شرط لتحقق المعصيه من المشتري .

تتميم وفيه تأسيس

قد عرفت فيما تقدم : أن جواز الاعانة على الاثم هو مقتضى الأصل لعدم الدليل على التحريم ، ويمكن الاستدلال عليه مضافاً الى ذلك بأمور :

الاول : انه لو لم تجز الاعانة على الاثم لما جاز سقي الكافر ، لكونه إعانة على الاثم ، لتنجس الماء بمباشرته إياه ، فيحرم عليه شربه ، لكن السقي جائز ، لقوله «ع» : (إن الله يحب إبراد الكبد الحرّى) . على ماتقدم تفصيله في البحث عن بيع الميتة المختلطة مع المذكى(١) فتجوز الاعانة على الاثم . والاعتذار عن ذلك بعدم قدرتهم على شرب الماء الطاهر في حال الكفر اعتذار غير موجه ، إذ الامتناع بالاختيار لاينافي الاختيار .

الثاني : أنك علمت سابقاً استفاضة الروايات على جواز بيع العنب والتمر وعصيرهما ممن يجعلها خمراً ، وجواز بيع الخشب ممن يجعله برابط ، ومن الواضح جداً كون هذا البيع إعانة على الاثم ، ومن أنكره فإنما أنكره بلسانه ، أو هو مكابر لوجدانه ، وبعدم القول بالفصل يثبت الجواز في غير موارد الروايات .

على أن في بعضها إشعاراً الى كلية الحكم ، وعدم اختصاصه بالامور المذكورة فيها ، كقول الصادق «ع» في رواية أبي بصير : (اذا بعته قبل أن يكون خمراً فهو حلال فلا بأس به) . وفي رواية الحلبي عن بيع العصير ممن يجعله حراما (فقال : لابأس به تبيعه حلالا فيجعله حراما أبعده الله وأسحقه) . وفي رواية ابن اذينة عن بيع العنب والتمر ممن يعلم أنه يجعله خمراً (فقال : إنما باعه حلالا في الابان الذي يحل شربه او أكله فلا بأس ببيعه) . فان الظاهر من هذه الروايات أن المناط في صحة البيع هي حلية المبيع للبائع حين البيع وإن كان بيعه هذا إعانة على المحرم ، ومثل هذه الروايات غيرها أيضاً .

الثالث : قيام السيرة القطعية على الجواز ، ضرورة جواز المعاملة مع الكفار وغير المبالين في أمر الدين من المسلمين ببيع الطعام منهم ولو كان متنجساً كاللحم وإعارة الأواني إياهم للطبخ وغيره ، مع أنه إعانة على أكل الطعام المتنجس بمباشرتهم إياه ، ووجوب تمكين الزوجة للزوج وإن علمت بعدم اغتساله عن الجنابة ، فيكون التمكين إعانة على الاثم ، وأيضاً قامت السيرة القطعية على جواز تجارة التاجر وسير الحاج والزوار وإعطائهم الضريبة المعينة للظلمة ، مع أنه من أظهر مصاديق الاعانة على الاثم .

وأيضاً قضت الضرورة بجواز إجارة الدواب والسفن والسيارات والطيارات من

---

(١) ص ٧٥ .

المسافرين، مع العلم إجمالا بأن فيهم من يقصد في ركوبه معصية . وأيضاً قامت السيرة القطعية على جواز عقد الأندية والمجالس لتبليغ الأحكام، وإقامة شعائر الأفراح والأحزان بل على وجوبها في بعض الأحيان اذا توقف عليها إحياء الدين وتعظيم الشعائر، مع العلم بوقوع بعض المعاصي فيها من الغيبة والاستهزاء والكذب والافتراء ونظر كل من الرجال والنساء الى من لايجوز النظر اليه وغيرها من المعاصي .

قوله : (ثم إنه يمكن التفصيل في شروط الحرام المعان عليها بين ماينحصر فائدته ومنفعته عرفا في المشروط المحرم) . أقول : قد ظهر مما ذكرناه أن الميزان في حرمة المقدمة هو كونها سبباً لوقوع ذي المقدمة، وإلا فلا وجه للتحريم وان انحصرت فائدته في الحرام .

قوله : (وإنما الثابت من العقلاء والعقل القاضي بوجوب اللطف وجوب رد من هم بها) أقول : إن كان المنكر مثل قتل النفس ونحوه مما يهتم الشارع بعدم تحققه فلا ريب في وجوب رفعه، بل دفعه شرعاً وعقلا كما تقدم، وأما في غير الموارد التي يهتم الشارع بعدم تحققها فلا وجه لدعوى الوجوب العقلي فيها وان ادعاه المشهور مطلقاً، لمنع استقلال العقل بذلك في جميع الموارد، ولذا ذهب جمع من المحققين (١) الى الوجوب الشرعي .

حرمة الاعانة على الاثم كحرمة الكذب
تقبل التخصيص

إن حرمة الاعانة على الاثم على فرض ثبوتها هل تقبل التخصيص والتقييد أم لا ؟ قد ظهر من مطاوي ماذكرناه أن حرمة ذلك على فرض ثبوتها إنما هي كحرمة الكذب تقبل التخصيص والتقييد، وتختلف بالوجوه والاعتبار، وليست هي كحرمة الظلم التي لاتختلف بذلك

قال شيخنا الاستاذ : (لاإشكال في عدم إمكان تخصيصها بعد تحقق موضوعها . لأن هذه من العناوين الغير القابلة للتخصيص، فانها كنفس المعصية وكالظلم، فانه كما لايمكن أن يكون معصية خاصة مباحة فكذلك لايمكن أن تكون الاعانة على المعصية مباحة، فما عن الحدائق بعدما حكى عن الارديبلي (ره) من القول بالحرمة في مسألتنا من جهة كونها إعانة على الاثم من أنه جيد في حد ذاته لو سلم من المعارضه بأخبار الجواز لاوجه له لانه لو كان بيع العنب ممن يعلم بأنه يعمله خمراً داخلا في عنوان الاعانة فلا يمكن أن يعدل دليل

(١) قال الحكيم الطوسي (ره) في آخر التجريد : الأمر بالمعروف واجب، وكذا النهي عن المنكر، وبالمندوب مندوب سمعاً، وإلا لزم ماهو خلاف الواقع، والاخلال بحكمته تعالى . وتبعه في هذا الرأي شراح التجريد كالعلامة والقوشجي وغيرهما .

على جوازه فمع ورود الدليل على الجواز نستكشف بأنه ليس داخلا فى هذا العنوان) .

ولكن الوجوه المتقدمة الدالة على الجواز حجة عليه ، ومن هنا لو أكره الجائر أحداً على الاعانة على الاثم أو اضطر اليها فانه لا شبهة حينئذ فى جوازها ، ولو كانت حرمتها كحرمة الظلم لاتختلف بالوجوه والاعتبار ، ولا تقبل التخصيص والتقييد لما كانت جائزة فى صورتي الإكراه والاضطرار أيضاً .

قوله : (وقد تلخص مما ذكرنا أن فعل ماهو من قبيل الشرط لتحقق المعصية من الغير من دون قصد توصل الغير به الى المعصية غير محرم) أقول : بعدما علمت أنه لادليل على حرمة الاعانة على الاثم ، ولا على اعتبار القصد فى مفهوم الاعانة ، ولا فى حكمها فلا وجه لما ذهب اليه المصنف وأتعب به نفسه من التطويل والتقسيم . ثم على القول : بحرمة الاعانة على الاثم فلا وجه للحكم بحرمة البيع فى شيء من الشقوق التي ذكرها المصنف ، إذ الاعانة على الاثم إنما تتحقق بالتسليم والتسلم فى الخارج ، ومن الواضح أن بينها وبين البيع عموماً من وجه .

قوله : (وإن علم أو ظن عدم قيام الغير سقط عنه وجوب الترك) . أقول : اذا كان البيع على تقدير ترك الآخرين محرما فلا إشكال فى ارتفاع الحرمة عند العلم ببيع غيره ، وأما مع الشك فيه فلامانع من استصحاب تركه . والحكم بحرمة البيع ، وأما الظن ببيع الغير فما لم تثبت حجيته لايغني من الحق شيئاً .

قوله : (ثم كل مورد حكم فيه بحرمة البيع من هذه الموارد الخمسة فالظاهر عدم فساد البيع) . أقول : توضيح كلامه : أنه لاملازمة بين الحرمة التكليفية والحرمة الوضعية فى المعاملات ، فالبيع وقت النداء لصلاة الجمعة مثلا صحيح وإن كان محرما بالاتفاق .

ولو سلمنا الملازمة بينهما فلا نسلمها فيما اذا تعلق النهي بعنوان عرفي ينطبق على البيع ، كتعلقه بعنوان الاعانة فى بيع العنب ممن يعلم أنه يجعله خمراً ، إذ بين عنوان الاعانة على الاثم وبين البيع عموم من وجه . وعلى القول بالفساد مطلقاً أو فى الجملة فلا يفرق فى ذلك بين علم المتبايعين بالحال وبين علم أحدهما مع جهل الآخر ، فان حقيقة البيع عبارة عن المبادلة بين العوض والمعوض فى جهة الاضافة ، فاذا بطل من أحد الطرفين بطل من الطرف الآخر ايضا ، إذ لايعقل التبعيض من حيث الصحة والفساد فى بيع واحد ، كما هو واضح .

حرمة بيع السلاح من أعداء الدين

قوله : (القسم الثالث مايحرم لتحريم مايقصد منه شأناً بمعنى أن من شأنه أن يقصد منه الحرام) . أقول : هذا العنوان يعم جميع الأشياء ولو كانت مباحة ، إذ مامن شيء إلا وله شأنية الانتفاع به بالمنافع المحرمة ، فلا يصح أن يجعل عنواناً للبحث ، ولا بد من تخصيصه بالموارد المنصوصة ، ولذا خصه الفقهاء ببيع السلاح من أعداء الدين .

ثم إن تحقيق هذه المسألة يقع فى ناحيتين ، الناحية الاولى : فى حرمة بيعه وجوازه فى الجملة أو مطلقاً ، والاقوال فى ذلك وإن كانت كثيرة قد أنهاها السيد فى حاشيته الى ثمان إلا أن الاظهر منها هي حرمة بيعه من الكفار مطلقاً ومن المخالفين عند محاربتهم مع الشيعة الناجية . وذهب بعض العامة (١) الى حرمة بيعه فى حال الفتنة .

وفصل المصنف (ره) بين حالتي الحرب والصلح ، فذهب الى الحرمة فى الاولى ، والى الجواز فى الثانية ، وملخص كلامه : أن الروايات الواردة فى المقام على طوائف ، الاولى (٢)

---

(١) فى ج ٨ هداية ص ١٢٧ : ويكره بيع السلاح فى أيام الفتنة ممن يعرف أنه من أهل الفتنة لأنه تسبيب الى المعصية . وفى ج ٤ هداية وشرح فتح القدير ص ٢٩٧ : ولا ينبغي أن يباع السلاح من أهل الحرب ولا يجهز اليهم لان النبي (ص) نهى عن بيع السلاح من أهل الحرب وحمله اليهم ، ولأن فيه تقويتهم على قتال المسلمين فيمنع من ذلك ، وكذا الكراع لما بينا وكذلك الحديد لأنه أصل السلاح ، وكذا بعد الموادعة .

وفى ج ٥ سنن البيهقي ص ٣٢٧ عن عمران بن حصين قال : نهى رسول الله (ص) عن بيع السلاح فى الفتنة .

(٢) فى ج ١ كا ص ٣٥٩ . و ج ٢ التهذيب ص ١٠٧ . و ج ١٠ الوافى ص ٢٩ . و ج ٢ ئل باب ٣٥ تحريم بيع السلاح لأعداء الدين مما يكتسب به . عن الحضرمي قال : دخلنا على أبي عبد الله «ع» فقال له حكم السراج : ماترى فيما يحمل الى الشام من السروج وأداتها ؟ فقال : لابأس أنتم اليوم بمنزلة أصحاب رسول الله إنكم فى هدنة فاذا كانت المباينة حرم عليكم أن تحملوا اليهم السروج والسلاح . ضعيفة للحضرمي .

وعن هند السراج قال : قلت لأبي جعفر «ع» : أصلحك الله اني كنت أحمل السلاح الى أهل الشام فأبيعه منهم فلما أن عرفني الله هذا الأمر ضقت بذلك وقلت : لا أحمل الى أعداء الله ؟ فقال لي : احمل اليهم فان الله عزوجل يدفع بهم عدونا وعدوكم - يعني الروم - وبعهم فاذا كانت الحرب بيننا فلا تحملوا فمن حمل الى عدونا سلاحا يستعينون به علينا —

مادل على جواز بيعه من اعداء الدين فى حال الهدنة الثانية (١) مادل على جواز بيعه منهم مطلقا ، الثالثة (٢) مادل على حرمة بيعه منهم كذلك .

ويمكن الجمع بينها بحمل الطائفة المانعة على صورة قيام الحرب بينهم وبين المسلمين ، وحمل الطائفة المجوزة على صورة الهدنة في مقابل المباينة والمنازعة ، وشاهد الجمع الطائفة الاولى المفصلة بين الحالتين « الهدنة والمنازعة » .

وعن الشهيد في حواشيه انه لايجوز مطلقاً . لأن فيه تقوية الكافر على المسلم ، فلايجوز

— فهو مشرك مجهولة لأبي سارة .

أقول : قد كثر من الرواة خطاب الأئمة عليهم السلام بكلمة أصلحك الله ، والمراد بذلك هو مطالبة إصلاح الشؤون الدنيوية ، لاالامور الاخروية ، وتغيير حال الجور والظلم الى حال العدل والانصاف لكي يلزم منه جهل القائل بمقامهم ، وإلا لم يقدر أحد على خطاب سلاطين الجور بذلك مع أنه كان مرسوماً فى الزمن السابق .

وعن السراد عن ابي عبد الله «ع» قال : قلت له : اني أبيع السلاح ، قال : لا تبعه فى فتنة . أقول : ان كان المراد بالسراد هو ابن محبوب المعروف فهو لايروي عن الصادق«ع» بلا واسطة ، وان كان المراد منه غيره فلا بد وأن يبحث فى حاله ، هذا على نسخة الكافى والتهذيب ، وفى الاستبصار عن السراد عن رجل ، وعليه فلا شبهة فى ضعف الرواية . وفى الوسائل « نسخة عين الدولة » عن السراج وهو غلط جزماً لاتفاق جميع النسخ على خلافه

(١) فى ج ٢ التهذيب ص ١١٤ . و ج ١٠ الوافى ص ٢٩ . و ج ٢ ئل باب ٣٥ تحريم بيع السلاح لأعداء الدين مما يكتسب به . عن أبي القاسم الصيقل قال : كتبت اليه اني رجل صيقل اشتري السيوف وأبيعها من السلطان أجائزلي بيعها ؟ فكتب «ع» . لابأس به مجهولة لأبي القاسم .

(٢) في ج ٢٣ البحار ص ١٨ . والباب ٣٥ المتقدم من ج ٢ ئل . عن علي بن جعفر فى كتابه عن أخيه موسى بن جعفر «ع» قال : سألته عن حمل المسلمين الى المشركين التجارة ؟ قال : اذا لم يحملوا سلاحا فلا بأس . صحيحة .

وعن الصدوق فيما أوصى به النبي (ص) ياعلي كفر بالله العظيم من هذه الامة عشرة : (١) القتال (٢) والساحر ، (٣) والديوث ، (٤) وناكح المرأة حراماً في دبرها ، (٥) وناكح البهيمة ، (٦) ومن نكح ذات محرم منه ، (٧) والساعي فى الفتنة ، (٨) وبائع السلاح من اهل الحرب ، (٩) ومانع الزكاة ، (١٠) ومن وجد سعة فمات ولم يحج . مجهولة لحماد بن عمرو وأنس بن محمد وأبيه .

على كل حال . ويرد عليه أولا : أنه لايمكن المساعدة على دليله ، لأن بيع السلاح عليهم قد لايوجب تقويتهم على المسلمين ، لإمكان كونه في حال الصلح ، أو عند حربهم مع الكفار الآخرين ، أو كان مشروطاً بأن لايسلمه إياهم إلا بعد الحرب .

وثانياً : أن رأيه هذا شبه اجتهاد في مقابل النص ، فانه أخذ بظهور المطلقات الدالة على المنع ، وترك العمل بالمقيد الذي هو نص في مفهومه ، وهو وإن لم يكن اجتهاداً في مقابل النص ، ولكنه شبيه بذلك . انتهى حاصل كلام المصنف .

ولكن الظاهر أن ماذهب اليه الشهيد (ره) وجيه جداً ، ولا يرد عليه شيء مما ذكره المصنف لوجوه ، الأول : أن ماجعله وجهاً للجمع بين المطلقات لايصلح لذلك ، فان مورده هم الجائرون من سلاطين الاسلام ، كما دل عليه السؤال في روايتي الحضرمي وهند السراج عن حمل السلاح الى أهل الشام ، « وقد ذكرناهما في الهامش » إذ لاشبهة في إسلامهم في ذلك الزمان وإن كانوا مخالفين ، فتكون الطائفة الاولى المفصلة بين الهدنة وقيام الحرب مختصة بغير الكفار من المخالفين فلا يجوز بيعه منهم عند قيام الحرب بينهم وبين الشيعة ، وأما في غير تلك الحالة فلا شبهة في جوازه خصوصاً عند حربهم مع الكفار ، لأن الله يدفع بهم أعداءه ، وأما المطلقات فأجنبية عن الطائفة المفصلة لاختصاصها بالمحاربين من الكفار والمشركين

الثاني : أنه لاوجه لرد كلام الشهيد تارة برميه الى شبه الاجتهاد في مقابل النص ، واخرى بتضعيف دليله ، أما الأول فلأنه لامناص هنا من العمل بالمطلقات لما عرفت من عدم صلاحية الطائفة المفصلة للتقييد ، فلا يكون ترك العمل بها والأخذ بالمطلقات شبه اجتهاد في مقابل النص ، وأما الثاني فلأن تقوية شخص الكافر بالسقي ونحوه وإن كان جائزاً ، إلا أن تقويته لجهة كفره غير جائزة قطعاً ، ومن الواضح أن تمكين المشركين والمحاربين من السلاح يوجب تقويتهم على المسلمين ، بل ربما يستقل العقل بقبح ذلك ، لأن تقويتهم تؤدي الى قتل النفوس المحترمة .

ثم إن هذا كله لو تقارن البيع مع التسليم والتسلم الخارجي ، وإلا فلا شبهة في جوازه لما عرفت من أن بين البيع وعنوان الاعانة عموما من وجه ، فلا يلزم من البيع المجرد تقوية الكافر على الاسلام .

الثالث : أنه قد أمر في الآية الشريفة (١) بجمع الأسلحة وغيرها ، للاستعداد والتهيئة الى إرهاب الكفار وقتالهم : فبيعها منهم ولو في حال الهدنة نقض للغرض ، فلا يجوز .

(١) سورة الانفال ، آية ٦٢ ، قوله تعالى : (وأعدوا لهم مااستطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم وآخرين من دونهم لاتعلمونهم الله يعلمهم) .

وأما مادل على الجواز فانه لضعف سنده لايقاوم الروايات المانعة ، ويضاف اليه أنه ظاهر في سلاطين الجور من أهل الخلاف .

ثم إن السيد (ره) في حاشيته احتمل دخول هذا القسم الذي هو مورد بحثنا تحت الإعانة على الاثم بناء على عدم اعتبار القصد فيها ، وكون المدار فيها هو الصدق العرفي ، لحصول الصدق في المقام ، وحينئذ فيتعدى الى كل ماكان كذلك ؛ ويؤيده قوله «ع» : يستعينون به علينا .

وفيه أن الاعانة على الاثم وإن لم يعتبر في مفهومها القصد ، إلا انك قد عرفت أنها ليست محرمة في نفسها وعلى القول بحرمتها فبينها وبين مانحن فيه عموم من وجه كما هو واضح ، وأما قوله «ع» في رواية هند السراج المتقدمة في الهامش : (فمن حمل الى عدونا سلاحا يستعينون به علينا فهو مشرك) . فخارج عن حدود الاعانة على الاثم . وإنما يدل على حرمة إعانة الظلمة ، ولا سيما اذا كانت على المعصومين عليهم السلام الموجبة لزوال حقوقهم .

قوله : (بل يكفي مظنة ذلك بحسب غلبة ذلك مع قيام الحرب) . أقول : قد علمت أن الروايات المانعة تقتضي حرمة بيع السلاح من أعداء الدين ولو مع العلم بعدم صرفه في محاربة المسلمين ، أو عدم حصول التقوي لهم بالبيع ، وعليه فلا وجه لما ذكره المصنف من تقييد حرمة البيع بوجود المظنة بصرف السلاح في الحرب لغلبة ذلك عند قيامها بحيث يصدق حصول التقوى لهم بالبيع .

الناحية الثانية : الظاهر شمول التحريم لمطلق آلة الحرب وحديدتها سواء كانت مما يدافع به في الحرب أم مما يقاتل ، وذلك لوجوه :

الأول : أن السلاح في اللغة (١) اسم لمطلق مايكن . فيشمل مثل : المجن (٢) والدرع

---

(١) في ج ٢ تاج العروس ص ١٦٥ : السلاح بالكسر والسلح كعنب والسلحان بالضم آلة الحرب . وفي المصباح : مايقاتل به في الحرب ويدافع ، أو حديدتها ، أي ماكان من الحديد ، كذا خصه بعضهم ، يذكر ويؤنث ، والتذكير أعلى ، لأنه يجمع على أسلحة ، وهو جمع المذكر ، مثل حمار وأحمرة ، ورداء وأردية ، والسلاح القوس بلا وتر ، والعصا تسمى سلاحا .

وفي مجمع البحرين قوله تعالى (خذوا أسلحتكم) هي جمع سلاح بالكسر وهو مايقاتل به في الحرب ويدافع ، والتذكير فيه أغلب من التأنيث ، ويجمع في التذكير على أسلحة ، وعلى التأنيث سلاحات .

(٢) في القاموس : المجن والمجنة بكسرهما الترس ، والجنة بالضم كل ماوقى .

والمغفر (١) وسائر مايكن به (٢) في الحرب .

الثاني : أنه تعالى أمر في الآية المتقدمة بالتهيئة والاستعداد الى قتال الكفار وإرهابهم ، فبيع السلاح منهم ولو بمثل المغفر والدرع نقض لغرضه تعالى .

الثالث : أن تمكين الكفار من مطلق مايكن به في الحرب تقوية لهم فهو محرمة عقلا وشرعا كما علمت .

الرابع : أنه يحرم حمل السروج وأداتها الى أهل الشام ، وبيعها منهم والاعانة لهم عند قيام الحرب بينهم وبين الشيعة ، لروايتي الحضرمي وهند السراج ، فبيعها من الكفار أولى بالتحريم ولكن هذا الوجه يختص بحال الحرب ، على أن كلتا الروايتين ضعيفة السند .

وهم ودفع

قد يتوهم أن المراد بالسروج المذكورة في رواية الحضرمي هي السيوف السريجية ، فلا تكون لها دلالة ولو بالفحوى على حرمة بيع مايكن من أعداء الدين .

ولكن هذا التوهم فاسد ، فانه مضافا الى أن الظاهر من كون السائل سراجا أن سؤاله متصل بصنعته (وهي عمل السروج ونقلها) فلا ربط له بالسيوف وبيعها ، أن حمل السروج بالواو على السيوف السريجية لاتساعده القواعد اللغوية ، لأن السريجي يجمع على سريجيات ، لا على سروج ، وإنما السروج جمع سرج . على أنه لايساعده صدر الرواية ، لاشتماله على كلمة الاداة وليست للسيف أدوات بخلاف السرج ، وحملها على أدوات السيف من الغمد ونحوه بعيد جداً .

قوله : (بمقتضى أن التفصيل قاطع للشركة) . أقول : قد يقال : بجواز بيع مايكن من الكفار لصحيحة محمد بن قيس (٣) عن بيع السلاح من فئتين تلتقيان من أهل الباطل ؟ فقال : بعها مايكنها .

---

(١) في القاموس : المغفر كمنبر زرد من الدرع يلبس تحت القلنسوة ، أو حلق يتقنع بها المتسلح .

(٢) في ج ٩ تاج العروس ص ٣٢٣ : الكن بالكسر وقاء كل شيء وستره ، وكن أمره عنه أخفاه ، وقال بعضهم : أكن الشيء ستره ، وفي التنزيل العزيز : (أو أكننتم في أنفسكم) أي أخفيتم .

(٣) في ج ١ كا ص ٣٥٩ . و ج ٢ التهذيب ص ١٠٧ . و ج ١٠ الوافي ص ٢٩ . و ج ٢ ئل باب ٣٥ تحريم بيع السلاح لأعداء الدين مما يكتسب به . قال : سألت —

وفيه ماذكره المصنف من عدم دلالتها على المطلوب ، وتوضيح ذلك : أن الامام «ع» فصل بين السلاح وبين مايكن ، فلا بد وأن يكون بيع السلاح حراماً بعدما جوز الامام بيع الثاني ، لأن التفصيل قاطع للشركة في الحكم ، وإلا لكان التفصيل لغواً ، وعليه فترفع اليد عن ظهور الصحيحة ، وتحمل على فريقين محقوني الدماء من أهل الخلاف ، إذ لو كان كلاهما أو احدهما مهدور الدم لم يكن وجه لمنع بيع السلاح منهم ، وحينئذ فيجب ان يباع منهما مايكن ليتحفظ كل منهما عن صاحبه ، ويتترس به عنه ، بل لو لم يشتروا وجب إعطاؤهم إياه مجاناً ، فان اضمحلالهم يوجب اضمحلال وجهة الاسلام في الجملة ، ولذا سكت علي «ع» عن مطالبة حقه من الطغاة خوفاً من انهدام حوزة الاسلام ، ومن هنا أفتى بعض الأعاظم في سالف الأيام بوجوب الجهاد مع الكفار حفظاً للدولة العثمانية .

قوله : (ثم إن مقتضى الاقتصار على مورد النص عدم التعدي الى غير أعداء الدين كقطاع الطريق) . أقول : بيع السلاح من السرقة وقطاع الطريق ونحوهم خارج عن حريم بحثنا ، وإنما هي من صغريات المسألة المتقدمة ، فان قلنا بحرمة الاعانة على الاثم فلا يجوز بيعه منهم ، وإلا جاز كما هو الظاهر .

قوله : (إلا أن المستفاد من رواية تحف العقول إناطة الحكم بتقوي الباطل ووهن الحق) . أقول : لم يذكر ذلك في رواية تحف العقول بل المذكور فيها هي حرمة وهن الحق وتقوية الكفر ، وعليه فلا يمكن التمسك بها على حرمة بيع السلاح من قطاع الطريق ونحوهم ، نعم يجوز الاستدلال على ذلك بقوله «ع» فيها : (أو شيء فيه وجه من وجوه الفساد) . إلا انك علمت في اول الكتاب ان الرواية ضعيفة السند .

قوله : (ثم النهي في هذه الأخبار لايدل على الفساد) . أقول : لاشبهة في ان الحرمة الوضعية متقومة بكون النهي إرشادياً الى الفساد ، ولا نظر له الى مبغوضية المتعلق ، كما ان قوام الحرمة التكليفية بكون النهي مولوياً تكليفياً ناظراً الى مبغوضية متعلقه ، ولا نظر له الى فساده ، وعدم تأثيره ، فهما لايجتمعان في استعمال واحد .

وايضا النهي من حيث هو تحريم بحت لايقتضي الفساد لاشرعا . ولا عرفا ، ولا عقلا ، سواء تعلق بذات المعاملة ، او بوصفها ، او بأمر خارج منطبق عليها ، إذن فلا ملازمة بين الحرمة الوضعية والحرمة التكليفية على ماعرفت مراراً عديدة .

ـــ اباعبد الله « ع » عن الفئتين تلتقيان من اهل الباطل أنبيعهما السلاح ؟ فقال : بعهما ما يكنهما الدرع والخفين ونحو هذا . صحيحة . في القاموس : الفئة كجعة الطائفة اصلها فيء كفيع ج فئون وفئات .

وعليه فان كان المراد بالنهي المتوجه الى المعاملة هو النهي التكليفي المولوي كما هو الظاهر منه بحسب الوضع واللغة لدل على خصوص الحرمة التكليفية ، كالنهي عن البيع وقت النداء لصلاة الجمعة ، إذ ليس الغرض منه إلا بيان مبغوضية البيع .

وان لم ترد منه المولوية التكليفية كان إرشاداً الى الفساد ، كالنهي المتوجه الى سائر المعاملات ، او الى المانعية ، كالنهي المتوجه الى أجزاء الصلاة .

اذا عرفت ذلك فنقول : ان النهي عن بيع السلاح من اعداء الدين ليس إلا لأجل مبغوضية ذات البيع فى نظر الشارع ، فيحرم تكليفاً فقط ، ولا يكون دالاً على الفساد ، ويتضح ذلك جلياً لو كان النهي عنه لأجل حرمة تقوية الكفر ، لعدم تعلق النهي به ، بل بأمر خارج يتحد معه .

جواز بيع مالا نفع فيه

قوله : (النوع الثالث مما يحرم الاكتساب به مالا منفعة فيه محللة معتداً بها عند العقلاء) . أقول : البحث فى هذا النوع ليس على نسق البحث فى الانواع السابقة لتمحضه هنا لبيان الحرمة الوضعية بخلافه في المسألة السابقة فان البحث فيها كان ناظراً الى الحرمة التكليفية ومن ذلك يعلم انه لا وجه لهذا البحث هنا إلا استطراداً فان المناسب لهذا ذكره فى شرائط العوضين

والعجب من المصنف (ره) حيث ذكر عدم جواز بيع المصحف من الكافر فى شروط الصحة ، مع انه اولى بالذكر هنا ، لامكان دعوى كونه حراماً تكليفاً !

ثم ان مالا نفع فيه تارة يكون لقلته كحبة من الشعير والحنطة وغيرهما ، فان هذه الامور وان كانت تعد عند العرف والشرع من الاموال ، بل من مهماتها ، إلا ان قلتها اخرجتها عن حدودها ، وحدود امكان الانتفاع بها . واخرى يكون لخسته ورداءته ، كحشرات الأرض من العقارب والحيات والخنافس والجعلان والضفادع والديدان ، وكبعض اقسام الطيور من بغاثها (١) والنسر والغربان والرخم (٢) ونحوها .

تحقيق وتكميل

قد تطابقت كلمات الأصحاب على فساد المعاملة على مالا نفع فيه نفعاً يعتد به . قال

---

(١) فى القاموس : البغاث مثلثة طائر اغبر ج كغزلان وشرار الطيور .

(٢) فى القاموس : الرخم طائر من الجوارح الكبيرة الجثة الوحشية الطباع ، الواحدة رخمة ج رخم .

الشيخ في المبسوط (١) : (وإن كان مما لا ينتفع به فلا يجوز بيعه بلا خلاف مثل الأسد والذئب وسائر الحشرات) .

وفي التذكرة (٢) منع عن بيع تلك الامور لخستها ، وعدم التفات نظر الشرع الى مثلها في التقويم ، ولا يثبت لأحد الملكية عليها ، ولا اعتبار بما يورد في الخواص من منافعها ، فانها مع ذلك لا تعد مالاً ، وكذا عند الشافعي .

وفي الجواهر ادعى الاجماع محصلا ومنقولا على حرمة بيع مالا ينتفع به نفعاً مجوزاً للتكسب به على وجه يرفع السفه عن ذلك . وعلى هذا المنهج فقهاء العامة أيضاً (٣) وان جوز بعضهم بيع الحشرات والهوام اذا كانت مما ينتفع بها .

اذا عرفت ذلك فنقول : المتحصل من كلمات الفقهاء لفساد بيع مالا نفع فيه وجوه :

الوجه الأول : أن حقيقة البيع كما عن المصباح عبارة عن مبادلة مال بمال ، فلا يصح بيع ماليس بمال .

وفيه أولا : انه لا يعتبر في مفهوم البيع وصدقه لغة وعرفا عنوان المبادلة بين المالين ، ومن هنا ذكر في القاموس : أن كل من ترك شيئاً وتمسك بغيره فقد اشتراه ، ومن الواضح جداً عدم تحقق الاشتراء بدون البيع ، للملازمة بينهما ، ولذا قال الراغب الاصفهاني الشراء والبيع يتلازمان ، بل كثر في الكتاب (٤) العزيز استعمال البيع والشراء في غير المبادلة المالية .

وأما ماعن المصباح فمضافا الى عـدم حجية قوله . أنه كسائر التعاريف ليس تعريفاً حقيقيا ، بل لمجرد شرح الاسم ، فلا يبحث فيه طرداً وعكساً نقضاً وإبراماً .

وثانياً : أنه لو ثبت ذلك فغاية مايلزم منه أنه لا يمكن تصحيح البيع بالعمومات الدالة

---

(١) في فصل ما يصح بيعه وما لا يصح من فصول البيع .

(٢) ج ١ ص ٤ من البيع .

(٣) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٣٢ : يصح بيع الحشرات والهوام كالحيات والعقارب اذا كان ينتفع بها . وعن الحنابلة لا يصح بيع الحشرات . وفي ص ٢٣٧ : فاذا لم يكن من شأنه الانتفاع به كحبة من الحنطة فلا يجوز بيعه .

(٤) في مفردات الراغب : شريت بمعنى بعت أكثر . وأبتعت بمعنى اشتريت أكثر . قال الله تعالى : وشروه بثمن بخس ، أي باعوه ، وكذلك قوله : يشرون الحياة الدنيا بالآخرة . ويجوز الشراء والاشتراء في كل مايحصل به شيء ، نحو : ان الذين يشترون بعهد الله ، لا يشترون بآية الله ، اشتروا الحياة الدنيا ، اشتروا الضلالة إن الله اشترى من المؤمنين ، ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضاة الله . فمعنى يشري يبيع .

على صحة البيع ، وهو لايمنع عن التمسك بالعمومات الدالة على صحة العقد والتجارة عن تراض ، بداهة صدقها على تبديل مالا نفع فيه بمثله ، أو بما هو مال .

الوجه الثاني : ماعن الايضاح من أن المعاملة على ماليس له نفع محلل أكل للمال بالباطل فتكون فاسدة .

وفيه ماسمعته مراراً من أن الآية أجنبية عن بيان شرائط العوضين ، بل هي ناظرة الى تمييز الأسباب الصحيحة للمعاملة عن الأسباب الفاسدة لها ، وعليه فلا يكون الأكل في محل الكلام من أكل المال بالباطل بعد كون سببه تجارة عن تراض .

الوجه الثالث : أن بيع مالا نفع فيه من المعاملات السفهية فهي فاسدة . وفيه أنه ممنوع صغرى وكبرى ، أما الوجه في منع الصغرى فهو أن المعاملة إنما تكون سفهية اذا انتفت عنها الأغراض النوعيـــة والشخصية كلتيهما ، وليس المقام كذلك ، إذ ربما تتعلق الأغراض الشخصية باشتراء مالا نفع فيه من الحشرات وغيرها ، وهي كافية في خروج المعاملة عن السفهية ، وأما الوجه في منع الكبرى فلأنه لادليل على فساد المعاملة السفهية بعد أن شملتها العمومات كما أشرنا الى ذلك مراراً ، نعم قام الدليل على فساد معاملة السفيه ، لكونه محجوراً عن التصرف ، والمعاملة السفهية غير معاملة السفيه .

الوجه الرابع : مااستدل به المصنف (ره) من قوله «ع» في رواية تحف العقول : (وكل شيء يكون لهم فيه الصلاح من جهة من الجهات فذلك كله حلال بيعه وشراؤه) . إذ لا يراد منه مجرد المنفعة وإلا لعم الأشياء كلها . وقوله «ع» في آخرها (إنما حرم الله الصناعة التي يجيء منها الفساد محضاً نظير كذا وكذا) . الى آخر ماذكره ، فان كثيراً من الامثلة المذكورة هناك لها منافع محللة ، فالاشربة المحرمة مثلا كثيراً ماينتفع بها في معالجة الدواب بل الامراض ، فجعلها مما يجيء منه الفساد محضاً باعتبار عدم الاعتناء بهذه المصالح لندرتها .

وفيه أن هاتين القطعتين من الرواية إنما سيقتا لبيان حكم الاشياء التي تمحضت للصلاح أو الفساد ، أو تساوت فيها الجهتان ، أو غلبت احداهما على الاخرى ، فيحكم بصحة بيعها أو فساده حسب مااقتضته تلك الجهة التعليلية المكنونة فيها ، وأما الاشياء التي لها نفع محلل نادر فخارجة عن حدود الرواية ، إذ ليس فيها تعرض لذلك بوجه ، لامن حيث صحة البيع ولا من حيث فساده ، وعليه فلا مانع من صحة المعاملة عليها للعمومات .

على أنها لو تمت فانما تدل على فساد بيع مالا نفع فيه لخسته ، لكونه مما يجيء منه الفساد محضاً ، ولا تشمل مالا نفع فيه لقلته كحبة من الحنطة ، إذ ليست فيه جهة فساد أصلا . ومع الاغضاء عن جميع ماذكرناه فهي مختصة بالحرمة التكليفية على ماتقدم في أول الكتاب

فلا تشمل الحرمـــة الوضعية ، ويضاف الى ما ذكرناه كله أنها ضعيفة السند فلا يصح الاستدلال بها .

الوجه الخامس : دعوى غير واحد من الاعاظم الاجماع على ذلك . وفيـه أن المحصل منه غير حاصل والمنقول منه ليس بحجة ، على أنا لا نطمئن بوجود الاجماع التعبدي الكاشف عن الحجة المعتبرة ، لاحتمال استناد المجمعين الى الوجوه المذكورة في المسألة .

وربما يؤيد القول بالجواز بصحيحة محمد بن مسلم (١) الصريحة في جواز بيع الهر ، مع أنه مما لا نفع فيه ، بل كثيراً ما يضر الناس ، وفي التذكرة (٢) : لا بأس ببيع الهر عند علمائنا وبه قال ابن عباس والحسن وابن سيرين والحكم وحماد والثوري ومالك والشافعي (٣) واسحاق وأصحاب الرأي .

والعجب من المصنف حيث منع عن بيع القرد لكون المصلحة المقصودة منه : أعني حفظ المتاع نادرة بخلاف الهرة ، لورود غير واحد من الروايات على جواز بيعها ؛ ووجه العجب أن منافع القرد المحللة ليست بنادرة ، بل هي من مهات المنافع !! وإنما الوجه في المنع عن بيع القرد هو الروايات التي تقدمت في بيع المسوخ .

قوله : (ولو فرض الشك في صدق المال على مثل هذه الاشياء المستلزم للشك في صدق البيع) . أقول : العلم بعدم صدق المال على شيء لا يمنع عن وقوع البيع عليه فضلا عن الشك في صدقه عليه ، وإذن فلا وجه لرفع اليد عن عموم ما دل على صحة البيع والتمسك بعمومات التجارة والصلح والعقود والهبة المعوضة وغيرها كما صنعه المصنف .

قوله : (لأن ظاهر تحريمها عليهم تحريم أكلها أو سائر منافعها المتعارفة) . أقول :

---

(١) قد تقدمت الرواية في ص ٩٤ .

وفي ج ٢ المستدرك ص ٤٣٠ عن دعائم الاسلام عن علي «ع» إنه رأى رجلا يحمل هرة فقال : ماتصنع ؟ قال : أبيعها فلا حاجة لي بها ، قال : تصدق بثمنها . مرسلة .

(٢) ج ١ ص ٣ من البيع .

(٣) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٣٢ عن الحنفية : يصح بيع الحيوانات بأجمعها سوى الخنزير . وعن الحنابلة انه هل يصح بيع الهر خلاف والمختار انه لا يجوز .

أقول : الظاهر ان القائلين بحرمة بيع الهر قد استندوا الى جملة من الاحاديث المروية عن النبي (ص) ، وقد اخرجها البيهقي في ج ٦ من سننه ص ١١ : منها ما عن جابر قال : نهى رسول الله (ص) عن ثمن الكلب والسنور .. ومنها ما عن عبد الرزاق باسناده عن النبي (ص) نهى عن ثمن الهر . ومنها ما عن جابر ايضا : نهى رسول الله عن أكل الهر وأكل ثمنه .

هذا ينافي ماتقدم منه في بيع الابوال من حمل النبوي على كون الشحوم محرمة الانتفاع على اليهود بجميع الانتفاعات .

قوله : (ومنه يظهر أن الأقوى جواز بيع السباع بناء على وقوع التذكية عليها) .
أقول : يجوز بيع جلود السباع والانتفاع بها على وجه الاطلاق لجملة من الاخبار التي ذكرناها في بيع المسوخ والسباع ، وعليه فلا وجه لدعوى ان النص إنما ورد ببعضها فقط ، فيجب تقييد جواز البيع به كما في المتن .

ثم ان السباع مما يقبل التذكية كما هو المشهور ، بل عن السرائر الاجماع عليه . وتدل عليه موثقة سماعة التي تقدمت في مبحث جواز الانتفاع بالميتة ، عن جلود السباع ينتفع بها ؟ قال «ع» : (اذا رميت وسميت فانتفع بجلده) . إلا أنه لاوجه لتعليق جواز بيعها على قبول التذكية إلا على القول بحرمة الانتفاع بالميتة ، وإلا فلامانع من بيعها في حال الحياة للانتفاع بجلودها بعد الموت

قوله : (ولو غصبه غاصب كان عليه مثله إن كان مثلياً) . أقول الدليل على الضمان إنما هو السيرة القطعية من العقلاء والمتشرعة ، وعليه فلا بد وأن يخرج من عهدة الضمان إما برد عينه أو مثله ، ومع فقدهما لايمكن الخروج منها بأداء القيمة ، بل اصبح الغاصب مشغول الذمة لصاحب العين الى يوم القيامة مثل المفلس ، إذ الانتقال الى القيمة إنما هو فيما اذا كان التالف من الاموال ، فلا ينتقل اليها اذا لم يكن التالف مالاً .

وربما يتمسك للقول بالضمان بقاعدة ضمان اليد ، لشمولها لمطلق المأخوذ بالغصب سواء كان من الاموال او من غيرها .

وفيه ان القاعدة وإن ذكرت في بعض الأحاديث (١) واستند اليها المشهور في موارد الضمان . ولكنها ضعيفة السند وغير منجبرة بشيء كما سيأتي التعرض لها في المقبوض بالعقد الفاسد .

---

(١) في ج ٢ مستدرك الوسائل ص ٥٠٤ . وج ٥ كنز العمال للمتقي الهندي ص ٢٥٢ وج ٥ مسند احمد ص ٨ . وج ٣ سنن ابي داود السجستاني ص ١٩٦ . وج ٦ سنن البيهقي ص ٩٠ . وج ٥ نيل الاوتار للشوكاني ص ٢٥٢ .. عن سمرة بن جندب قال : قال رسول الله (ص) : على اليد ماأخذت حتى تؤدي الحديث . في ج ١ شرح النهج لابن ابي الحديد ص ٣٦٣ : ان سمرة هو الذي كان يحرض الناس لحرب الحسين «ع» ، وكان نائباً عن ابن زياد في البصرة عند مجيئه الى الكوفة ، وهو صاحب النخلة في بستان الانصاري ومن المنحرفين عن امير المؤمنين «ع» .

وقد يتمسك للضمان بقاعدة الاتلاف (من أتلف مال الغير فهو له ضامن) ولكنه واضح الفساد لاختصاص موردها بالاموال ، فلا تشمل غيرها . نعم لو انفصلت كلمة الما عن اللام واريد من الاول الموصول ومن الثاني حرف الجر بحيث تكون العبارة هكذا : (من أتلف ما للغير الخ) لشملت هذه القاعدة صورة الاتلاف وغيره ، إلا انه بعيد جداً . على ان القاعدة المذكورة متصيدة وليست بمتن رواية . وكيف كان فموردها خصوص الاتلاف ، فلا تدل على الضمان عند عدمه ، فلا دليل على الضمان إلا السيرة كما عرفت .

قوله : (خلافاً للتذكرة فلم يوجب شيئاً كغير المثلي) . أقول : ضعفه بعضهم بأن اللازم حينئذ عدم الغرامة فيما لو غصب صبرة تدريجاً . ويرد عليه ان نظر العلامة (ره) ليس إلا عدم الضمان مطلقاً ، بل فيما اذا لم يكن المغصوب مقداراً يصدق عليه عنوان المال ، ومن البديهي ان كل حبة من الصبرة وإن لم تكن مالاً بشرط لا ومجردة عن الانضمام الى حبة اخرى ، إلا انها اذا انضمت الى غيرها من الحبات صارت مالا ، فتشملها أدلة الضمان .

﴿ فرع ﴾

لو حاز مالا نفع له كالحشرات لثبت له الاختصاص به ، فيكون أولى به من غيره ، فليس لأحد ان يزاحمه في تصرفاته فيه للسيرة القطعية . على ان اخذ المحاز من المحيز قهراً عليه ظلم ، فهو حرام عقلا وشرعا . وأما حديث (من سبق الى مالم يسبق اليه احد من المسلمين فهو أحق به) فقد تقدم انه ضعيف السند ، وغير منجبر بشيء .

حكم تدليس الماشطة

قوله : (النوع الرابع مايحرم الاكتساب به لكونه عملا محرماً في نفسه) . أقول : قد جرت عادة الاصحاب بالبحث عن جملة من الاعمال المحرمة في مقدمة أبحاث التجارة ، وتبعهم المصنف بذكر اكثرها في مسائل شتى بترتيب حروف اوائل عنواناتها ، ونحن ايضا نقتفي إثرهم .

ثم إنك قد علمت في البحث عن معنى حرمة البيع تكليفاً انه يكفي في عدم جواز المعاملة على الاعمال المحرمة مادل على حرمتها من الادلة الاولية ، إذ مقتضى أدلة صحة العقود لزوم الوفاء بها ، ومقتضى أدلة المحرمات حرمة الاتيان بها ، وهما لايجتمعان . وعليه فلا موجب للبحث في كل مسألة من المسائل الآتية عن صحة المعاملة عليها وفسادها ، بل في جهات اخرى ، وأما مافي حاشية السيد من عدم جواز اخذ الاجرة على العمل المحرم لقوله «ع» : إن الله اذا حرم شيئا حرم ثمنه ؛ فان المراد من الثمن مطلق العوض ، فهو فاسد ، فانه مضافاً

الى ضعف سند هذا الحديث ، أنا نمنع صدق الثمن على مطلق العوض .

قوله : (المسألة الاولى : تدليس الماشطة المرأة التي يراد تزويجها او الأمة التي يراد بيعها حرام) . أقول : الماشطة والمشاطة التي تحسن المشط ، وتتخذ ذلك حرفة لنفسها .

والظاهر انه لاخلاف في حرمة تدليسها اذا أظهرت في المرأة التي يراد تزويجها ، او الامة التي يراد بيعها ماليس فيها من المحاسن ، بل ادعى عليه الاجماع كما في الرياض وغيره ، قال في تجارة المقنع : (ولا بأس بكسب الماشطة اذا لم تشارط وقبلت ماتعطى ولا تصل شعر المرأة بشعر امرأة غيرها) . وفي المكاسب المحظورة من النهاية : (كسب المواشط حلال اذا لم يغششن ولا يدلسن في عملهن فيصلن شعر النساء بشعر غيرهن من الناس ويوشمن الخدود ويستعملن مالا يجوز في شريعة الاسلام) وفي فتاوى العامة (١) انه لايجوز وصل شعر الانسان بشعر المرأة .

وتحقيق هذه المسألة في ثلاث جهات ، الجهة الاولى : في تدليس الماشطة . الظاهر انه لادليل على حرمة التدليس والغش من حيث هما تدليس وغش إلا في بيع او شراء او تزويج للروايات الخاصة التي سنتعرض لها في البحث عن حرمة الغش ، بل ربما يكونان مطلوبين للعقلاء ، كتزيين الدور والألبسة والأمتعة ، لاظهار العظمة والشوكة وحفظ الكيان وإراءة انها جديدة ، نعم لوقلنا بحرمة الاعانة على الاثم لكان تزيين المرأة التي في معرض التزويج أو الامتعة التي في معرض البيع حراما ، لكونه مقدمة للغش المحرم .

وقد اجاد المحقق الايرواني حيث قال : (إن الماشطة لاينطبق على فعلها غش ولاتدليس وإنما الغش يكون بفعل من يعرض المغشوش والمدلس فيه على البيع ، نعم الماشطة اعدت المرأة لأن يغش بها ، وحالها كحال الحائك الذي بفعله تعد العامة لأن يدلس بلبسها ، وكفعل صانع السبحة لأن يدلس بالتسبيح بها رياء ، واما نفس التمشيط فلا دليل يدل على المنع عنه بقول مطلق ، بل الأخبار رخصت فيه) .

الجهة الثانية : في تمشيط الماشطة . الظاهر انه لادليل على المنع عنه بقول مطلق وإن

(١) في ج ٥ شرح فتح القدير ص ٢٠٤ منع عن وصل شعر الانسان بشعر المرأة لحديث لعن الله الواصلة والمستوصلة ، وفي ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٤٠ عن الحنفية : ومن البيوع الباطلة بيع شعر الانسان ، لأنه لايجوز لحديث لعن الله الخ ، وقد رخص في الشعر المأخوذ من الوبر ليزيد في ضفائر النساء .

وفي ج ٧ سنن البيهقي ص ٤٢٦ في عدة من الأحاديث لعن رسول الله (ص) الواصلة والمستوصلة .

ورد النهي عن خصوص وصل الشعر بالشعر ، بل يتجلى من الأخبار (١) الكثيرة جوازه

(١) في ج ١ كا ص ٣٦١ ، و ج ٢ التهذيب ص ١٠٨ ، و ج ١٠ الوافي ص ٣٢ ، و ج ٣ ئل باب ٤٧ : انه لا بأس بكسب الماشطة مما يكتسب به . عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله «ع» في حديث ام حبيب الخافضة قال : وكانت لام حبيب اخت يقال لها : ام عطية ، وكانت مقنية ـ يعني ماشطة ـ فلما انصرفت ام حبيب الى اختها فأخبرتها بما قال لها رسول الله (ص) فأقبلت ام عطية الى النبي (ص) فأخبرته بما قالت لها اختها فقال لها : ادني مني يام عطية اذا أنت قنيت الجارية فلا تغسلي وجهها بالخرقة فان الخرقة تذهب بماء الوجه « وفي نسخة اخرى : تشرب ماء الوجه » صحيحة .

أقول : تقيين الجواري تزيينها . وعن الصحاح : اقتان الرجل اذا حسن ، واقتان الروضة أخذت زخرفها ، ومنه قيل للماشطة : مقنية ، وقد قينت العروس تقييناً زينها .

وعن ابن ابي عمير عن رجل عن ابي عبد الله «ع» قال : دخلت ماشطة على رسول الله فقال لها : هل تركت عملك او أقمت عليه ؟ فقالت : يارسول الله (ص) أنا أعمله إلا ان تنهاني عنه فأنتهي عنه ، فقال : افعلي فاذا مشطت فلا تجلي الوجه بالخرقة فانه يذهب بماء الوجه ولا تصلي الشعر بالشعر . ضعيفة لابن أشيم ومرسلة . وزاد في المتن : واما شعر المعز فلا بأس بأن يوصل بشعر المرأة . وهو من سهو القلم .

وعن سعد الاسكاف قال : سئل ابو جعفر «ع» عن القرامل التي تضعها النساء في رؤسهن تصلنه بشعورهن؟ فقال لا بأس على المرأة بما تزينت به لزوجها قال : فقلت بلغنا ان رسول الله لعن الواصلة والموصولة ؟ فقال ليس هنالك إنما لعن رسول الله (ص) الواصلة التي تزني في شبابها فلما كبرت قادت النساء الى الرجال فتلك الواصلة والموصولة . ضعيفة لسعد المذكور

أقول : القرمل كزبرج ماتشد المرأة في شعرها من شعر او صوف او ابريسم ، ويقال له في لغة الفرس « گيسوبند » وفي لغة الترك « صاج باغي » .

وعن القاسم بن محمد عن علي «ع» قال : سألته عن امرأة مسلمة تمشط العرائس ليس لها معيشة غير ذلك وقد دخلها ضيق ؟ قال : لا بأس ولكن لاتصل الشعر بالشعر . ضعيفة لقاسم المذكور .

وفي ج ٣ ئل باب ١٠١ جواز وصل شعر المرأة بصوف عن الاحتجاج عن عمار الساباطي قال : قلت لابي عبد الله «ع» : إن الناس يرون ان رسول الله (ص) لعن الواصلة والموصولة قال فقال : نعم ، قلت : التي تتمشط وتجعل في الشعر القرامل ؟ قال : فقال لي : ليس بهذا بأس قلت : فما الواصلة والموصولة ؟ قال : الفاجرة والقوادة . مرسلة .

مطلقا سواء اشترت فيه الاجرة أم لم تشترط ، بل في رواية قاسم بن محمد صرح بجواز تعيش الماشطة بالتمشيط اذا لم تصل الشعر بالشعر .

وقد يقال : بتقييدها بمفهوم مرسلة الفقيه وفقه الرضا(١) فانهما تدلان على جواز كسب الماشطة مالم تشارط وقبلت ماتعطى ، إذ مفهومهما يدل على حرمة كسبها مع انتفاء القيدين او احدهما ، فتقيد به المطلقات ، وعليه فالنتيجة انه لابأس بكسب الماشطة اذا لم تشارط الاجرة وقبلت ماتعطى ، وإلا فيحرم كسبها .

وفيه اولا : انهما ضعيفتا السند ، فلا يجوز الاستدلال بهما على الحرمـــة . نعم لابأس بالاستدلال بهما على الكراهة بناء على شمول اخبار من بلغ للمكروهات . وما ذكره المصنف من ان (المراد بقوله «ع» : اذا قبلت ماتعطى البناء على ذلك حين العمل وإلا فلا يلحق العمل بعد وقوعه مايوجب كراهته) . بين الخلل ، فانه لاموجب لهذا التوجيه بعد إمكان الشرط المتأخر ووقوعه . فلا غرو في تأثير عدم القبول بعد العمل في كراهة ذلك العمل ، كتأثير الاغسال الليلية في صحة الصوم على القول به .

وثانياً : ماذكره المصنف (ره) ، وملخص كلامه : أن الوجه في أولوية قبول ماتعطى وعدم مطالبتها بالزيادة إنما هو احد امرين على سبيل منع الخلو :

الاول : ان مايعطى للماشطة والحجام والختان والحلاق وأمثالهم لاينقص غالباً عن اجرة مثل عملهم ، إلا أنهم لكثرة حرصهم ودناءة طباعهم يتوقعون الزيادة ، خصوصا من اولي المروة والثروة ، بل لو منعوا عما يطلبونه بادروا الى السب وهتك العرض ، ولذا أمروا في الشريعة المقدسة بالقناعة بما يعطون وترك المطالبه بالزائد عنه .

الثاني : ان المشارطة والمماكسة في مثل تلك الامور لاتناسب المحترمين من ذوي المجد والفخامة ، كما أن المسامحة فيها ربما توجب المطالبة بأضعاف اجرة المثل ، فلذلك أمر الشارع اصحاب هذه الاعمال بترك المشارطة والرضا بما يعطى لهم ، وهذا كله لاينافي جواز المطالبة بالزائد ، والامتناع عن قبول مايعطى اذا اتفق كونه اقل من اجرة المثل ، إذ لايجوز الاعطاء اقل من ذلك لاحترام عملهم .

---

(١) في ج ٢ ئل باب ٤٧ انه لابأس بكسب الماشطة مما يكتسب به عن الصدوق قال : قال «ع» : لابأس بكسب الماشطة مالم تشارط وقبلت ماتعطى ولا تصل شعر المرأة بشعر امرأة غيرها واما شعر المعز فلا بأس بأن توصله بشعر المرأة . مرسلة .

وفي ج ٢ المستدرك ص ٤٣١ عن فقه الرضا «ع» : ولا بأس بكسب الماشطة اذا لم تشارط وقبلت ماتعطى ولا تصل شعر المرأة بغير شعرها واما شعر المعز فلابأس . ضعيفة .

قوله : (او لأن الأولى في حق العامل قصد التبرع) . أقول : المرسلة إما ذلت على عدم المشارطة المستلزمة لعدم تحقق الاجارة المعتبر فيها تعيين الاجرة ، وهذا لايستلزم قصد التبرع ، لجواز ان يكون إيجاد العمل بأمر الآمر ، فيكون امره هذا موجباً للضمان باجرة المثل ، كما هو متعارف في السوق كثيراً .

قوله : « فلا ينافي ذلك ماورد » . اقول : إن تم ماذكره المصنف من حمل المرسلة على ان الأولى بالعامل ان يقصد التبرع كانت المرسلة خارجة عن حدود الاجارة موضوعاً . وإن لم يتم ذلك فلا بد وان يلتزم بتخصيص مادل (١) على اعتبار تعيين الاجرة قبل العمل بواسطة المرسلة اذا كانت حجة ، وإلا فيرد علمها الى أهلها .

الجهة الثالثة : قد ورد في بعض الأخبار (٢) لعن الماشطة على خصال أربع : الوصل ،

(١) في صحيحة سليمان بن جعفر الجعفري إن الرضا «ع» أقبل على غلمانه يضربهم بالسوط لعدم مقاطعتهم على أجرة الأجير قبل العمل .

مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله «ع» قال : من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يستعملن أجيراً حتى يعلمه ماأجره . ضعيفة لمسعدة . راجع ج ١ كا باب ١٤٧ من المعيشة ص ٤١٢ . و ج ٢ التهذيب ص ١٧٥ . و ج ١٠ الوافي ص ١٢٨ . و ج ٢ ئل باب ٣ كراهة استعمال الأجير قبل تعيين أجرته من الاجارات .

(٢) في ج ٢ ئل باب ٤٧ أنه لابأس بكسب الماشطة مما يكتسب به عن معان الأخبار باسناده عن علي بن غراب عن جعفر بن محمد عن آبائه «ع» قال : لعن رسول الله (ص) النامصة والمتنمصة والواشرة والموتشرة والواصلة والمستوصلة والواشمة والمستوشمة . ضعيفة لعلي بن غراب وغيره من رجال الحديث .

قال الصدوق : قال علي بن غراب : النامصة التي تنتف الشعر ، والمتنمصة التي يفعل ذلك بها ، والواشمه التي تشم وشماً في يد المرأة ، وفي شيء من بدنها : وهو أن تعزز بدنها ، أوظهر كفيها ، أو شيئاً من بدنها بإبرة حتى تؤثر فيه ثم تحشوه بالكحل أو بالنورة فتخضر ، والمستوشمة التي يفعل ذلك بها . والواشرة التي تشر أسنان المرأة وتفلجها وتحددها والموتشرة التي يفعل ذلك بها ، والواصلة التي تصل شعر المرأة بشعر امرأة غيرها ، والمستوصلة التي يفعل ذلك بها .

وقد ورد اللعن أيضاً من طرق العامة على الواصلة والمستوصلة ، والواشمة والمستوشمة ، والواشرة والموتشرة ، والنامصة والمتنمصة . راجع ج ٢ سنن البيهقي ص ٤٢٦ . و ج ٧ ص ٣١٢ .

والنمص، والوشم، والوشر. أما الوصل فان كان المراد به ما هو المذكور في روايتي سعد الإسكاف والاحتجاج المتقدمتين في الحاشية من تفسير الواصلة بالفاجرة والقوادة فحرمته من ضروريات الاسلام، وسيأتي التعرض لذلك في البحث عن حرمة القيادة.

وإن كان المراد به ما في تفسير علي بن غراب من أن (الواصلة التي تصل شعر المرأة بشعر امرأة غيرها). فقد يقال بحرمته أيضاً لظهور اللعن فيها.

ولكن يرد عليه أولا: أنه لا حجية في تفسير ابن غراب، لعدم كونه من المعصوم، مع ورود الرد عليه في روايتي سعد الإسكاف والاحتجاج، وتفسير الواصلة والموصولة فيهما بمعنى آخر، ويحتمل قريباً أنه أخذ هذا التفسير من العامة فان مضمونه مذكور في سنن البيهقي (١).

وثانياً: لو سلمنا اعتباره فانه لا بد وأن يحمل على الكراهة، كما هو مقتضى الجمع بين الروايات، وتوضيح ذلك أن الروايات الواردة في وصل الشعر بشعر امرأة على ثلاث طوائف

الأولى: ما دل على الجواز مطلقاً كرواية سعد الإسكاف المتقدمة (عن القرامل التي تضعها النساء في رؤوسهن تصلنه بشعورهن؟ فقال: لا بأس على المرأة بما تزينت به لزوجها) وكرواية الاحتجاج (٢).

الثانية: ما دل على التفصيل بين شعر المرأة وشعر غيرها، وجواز الوصل في الثاني دون الأول، كقوله (ع) في مرسلة الفقيه المتقدمة: (لا بأس بكسب الماشطة ما لم تشارط وقبلت ما تعطى ولا تصل شعر المرأة بشعر امرأة غيرها وأما شعر المعز فلا بأس بأن توصله بشعر المرأة)

الثالثة: ما ظهر منه الحرمة في مطلق وصل الشعر بالشعر، كجملة من الروايات المتقدمة من الفريقين، وكروايتي عبد الله بن الحسن (٣)

(١) ج ٧ ص ٣١٢.

(٢) في ج ٣ ئل باب ١٠١ جواز وصل شعر المرأة بصوف من مقدمات النكاح، عن أبي بصير قال: سألته عن قصة النواصي تريد المرأة الزينة لزوجها وعن الحف والقرامل والصوف وما أشبه ذلك؟ قال: لا بأس بذلك كله. مرسلة.

(٣) قال: سألته عن القرامل؟ قال: وما القرامل؟ قلت: صوف تجعله النساء في رؤوسهن فقال: إن كان صوفاً فلا بأس به وإن كان شعراً فلا خير فيه من الواصلة والموصولة. مجهولة ليحيى بن مهران وعبد الله بن الحسن. راجع ج ٢ التهذيب ص ١٠٩ وج ١٠ الوافي ص ٣٢، وج ١٢ ص ١٢٦. وج ٣ ئل باب ٤٧ أنه لا بأس بكسب الماشطة مما يكتسب به.

وثابت بن أبي سعيد (١)، وهاتان الروايتان تدلان أيضاً على جواز وصل الصوف بالشعر .

ومقتضى الجمع بينها أن يلتزم بجواز وصل شعر المعز بشعر المرأة بلا كراهة ، وبجواز وصل شعر المرأة بشعر امرأة اخرى مع الكراهة ؛ فإن مادل على المنع مطلقاً يقيد بما دل على جواز الوصل بشعر المعز ، وما دل على حرمة وصل شعر المرأة بشعر امرأة اخرى يحمل على الكراهة ، لما دل على جواز تزين المرأة لزوجها مطلقاً ؛ فإن رواية سعد الاسكاف وان كانت بصراحتها تدفع توهم السائل من حيث الموضوع وهو إرادة وصل الشعر بالشعر من الواصلة والموصولة ، ولكنها ظاهرة أيضاً في جواز وصل الشعر بالشعر مطلقاً ، إذ لو لم يكن جائزاً لكان على الامام «ع» أن يدفع توهم السائل من حيث الحكم ، فيقول له مثلا : إن وصل شعر المرأة بشعر امرأة اخرى حرام ؛ على أن روايتي عبدالله بن الحسن وثابت غير ظاهرتين في الحرمة كما هو واضح لمن يلاحظها .

بقي هنا أمران ، الأول : أن رواية سعد مختصة بزينة المرأة لزوجها ، فلا تدل على جواز الوصل مطلقاً .

وفيه أنها وإن كانت واردة في ذلك إلا أن من المقطوع به أن جواز تزين المرأة لزوجها لايسوغ التزيين بالمحرم كما تقدم ، فيعلم من ذلك أن وصل الشعر بالشعر ولو بشعر امرأة كان من الامور السائغة في نفسها .

الثاني : أن رواية سعد مطلقة تدل على جواز وصل الشعر بالشعر مطلقاً ولو كان شعر امرأة اخرى ، فتقيد بما اشتمل على النهي عن وصل شعر المرأة بشعر امرأة غيرها .

وفيه أن رواية سعد وإن كانت مطلقة ولكن السؤال فيها كان عن خصوص وصل الشعر بالشعر ، فلو كان في بعض أفراده فرد محرم لوجب على الامام «ع» أن يتعرض لبيان حرمته في مقام الجواب ، فيعلم من ذلك أنه ليس بحرام ، هذا كله مع صحة الروايات ، ولكنها جميعاً ضعيفة السند ؛ وإذن فمقتضى الأصل هو الجواز مطلقاً .

وربما يقال : إن لعن الواصلة في النبوي صريح في الحرمة ، فلا يجوز حمله على الكراهة،

---

(١) قال : سئل أبو عبدالله «ع» عن النساء يجعلن في رؤوسهن القرامل ؟ قال : يصلح الصوف وما كان من شعر امرأة لنفسها وكره للمرأة أن تجعل القرامل من شعر غيرها فإن وصلت شعرها بصوف أو بشعر نفسها فلا يضر . مجهولة لثابت ، وعن الاحتجاج مثله مرسلا ومضمراً . راجع ج ٢ كا ص ٦٤ . وج ١٢ الوافي ص ١٢٦ . وج ٣ ئل باب ١٠١ جواز وصل شعر المرأة بصوف من مقدمات النكاح .

وفيه مضافاً الى ضعف سنده ، واستعمال اللعن في الامور المكروهة في بعض الأحاديث (١) أن اللعن ليس بصريح في الحرمة حتى لايجوز حمله الكراهة ، وإنما هو دعاء بالابعاد المطلق الشامل للكراهة أيضاً ، نظير الرجحان المطلق الشامل للوجوب والاستحباب كليهما ، غاية الأمر أن يدعى كونه ظاهراً في التحريم ، لكنه لابد من رفع اليد عن ظهوره وحمله على الكراهة اذا تعارض بما يدل على الجواز كما عرفت .

ومن هنا ظهر جواز بقية الامور المذكورة في النبوي كالنمص والوشم والوشر وإن كانت مكروهة ، بل ربما يشكل الحكم بالكراهة أيضاً ، لضعف الرواية إلا أن يتمسك في ذلك بقاعدة التسامح في أدلة السنن بناء على شمولها للمكروهات أيضا . بل ورد جواز النمص : أعني حف الشعر من الوجه في الخبر (٢) ومن جميع ماذكرناه ظهر الجواب ايضاً عن رواية عبد الله بن سنان (٣) المشتملة على اللعن على الواشمة والموتشمة .

(١) عن الصدوق باسناده عن جعفر بن محمد عن آبائه «ع» في وصية النبي (ص) لعلي «ع» قال : ياعلي لعن الله ثلاثة : آكل زاده وحده ، وراكب الفلاة وحده ، والنائم في بيت وحده . راجع ج ٣ ئل باب ١٠١ تأكد كراهة أكل الانسان زاده وحده من أحكام المائدة . و ج ١٧ البحار ص ١٥ .

وفي الاحتجاج ص ٢٦٧ . و ج ١ ئل باب ٢١ تأكد استحباب تأخير العشاء من مواقيت الصلاة . عن الكليني رفعه عن الزهري في التوقيع : ملعون ملعون من أخر العشاء الى أن تشتبك النجوم ملعون ملعون من أخر الغداة الى ان تنقضي النجوم .

وفي ج ٢ ئل باب ٤١ تحريم التظاهر بالمنكرات من الأمر بالمعروف عن كنز الفوائد : ملعون ملعون من وهب الله له مالاً فلم يتصدق منه شيء أما سمعت أن النبي (ص) قال صدقة درهم أفضل من صلاة عشر ليال .

(٢) في ج ٢ ئل باب ٤٧ أنه لابأس بكسب الماشطة مما يكتسب به قرب الاسناد باسناده عن علي بن جعفر إنه سأل أخاه موسى بن جعفر «ع» عن المرأة التي تحف الشعر من وجهها ؟ قال : لابأس . مجهولة لعبد الله بن الحسن .

وفي ج ٣ ئل باب ١٠١ جواز وصل شعر المرأة بصوف من مقدمات النكاح عن علي بن جعفر مثلها ، ولكنه صحيح .

(٣) في ج ٢ كا ص ٧٦ . و ج ١٢ الوافي ص ١٢٦ . و ج ٣ ئل باب ١٣٦ حكم عمل الواشمة من مقدمات النكاح . عن أبي عبد الله «ع» قال : قال رسول الله (ص): الواشمة والموتشمة والناجش والمنجوش ملعونون على لسان محمد (ص) . ضعيفة لمحمد بن سنان .

وقد يتوهم أنه ثبت بالأخبار المستفيضة المذكورة في أبواب النكاح ، وبالسيرة القطعية جواز تزين المرأة لزوجها ، بل كونه من الامور المستحبة . ومقتضى مادل على حرمة الوصل والنمص والوشم والوشر هو عدم جواز التزين بها سواء كان ذلك للزوج أو لغيره فيتعارضان فيما كان التزين بالامور المذكورة للزوج ، ويتساقطان ، فيرجع الى الاصول العملية

وفيه أنه لو تم مادل على حرمة الامور المزبورة فالنسبة بينه وبين مادل على جواز التزين هو العموم المطلق : فيحكم بجواز التزين مطلقاً إلا بالأشياء المذكورة . بيان ذلك : أن المذكور في الروايات وإن كان هو جواز تزين الزوجة لزوجها فقط ، ولكنا نقطع بعدم مدخلية الزوجية في الحكم بحيث لولاها لكان التزين للنساء حراما . بل هو أمر مشروع للنساء كلها ، كما عليه السيرة القطعية ، إذن فلا بد من تخصيص الحكم بما دل على حرمة الامور المذكورة في النبوي .

قوله : (خصوصا مع صرف الإمام للنبوي الوارد في الواصلة عن ظاهره) . **أقول :** صرف النبوي عن ظاهره بالتصرف في معنى الواصلة والمستوصلة بارادة القيادة من الواصلة يقتضي حرمة الوصل والنمص والوشم والوشر المذكورة في النبوي ، لاتحاد السياق ، دون الكراهة .

نعم لو كان معنى اللعن في الرواية هو مطلق الابعاد الذي يجتمع مع الكراهة لصار مؤيداً لحمل ماعدا الوصل على الكراهة .

قوله : (نعم يشكل الأمر في وشم الأطفال من حيث إنه إيذاء لهم بغير مصلحه) . أقول : لاشبهة أن الوشم لايلازم الايذاء دائما ، بل بينهما عموم من وجه ، فانه قد يتحقق الايذاء حيث يتحقق الوشم كما هو الكثير ، وقد يتحقق الوشم حيث لايتحقق الايذاء ، لأجل استعمال بعض المخدرات المعروفة في اليوم ، وقد يجتمعان . وعلى تقدير الملازمة بينهما فالسيرة القطعية قائمة على جواز الايذاء اذا كان لمصلحة التزين ، كما في ثقب الآذان والآناف

قوله : (ثم إن التدليس بما ذكرنا إنما يحصل بمجرد رغبة الخاطب أو المشتري) .

أقول : التدليس في اللغة (١) عبارة عن تلبيس الأمر على الغير ، أو كتمان عيب السلعة عن المشتري وإخفائه عليه باظهار كمال ليس فيها ، وأما مايوجب رغبة المشتري والخاطب فليس بتدليس مالم يستلزم كتمان عيب ، أو إظهار ماليس فيه من الكمال ، وإلا لحرم تزيين السلعة ، لكون ذلك سببا لرغبة المشتري ، ولحرم أيضا لبس المرأة الثياب الحمر

---

(١) في القاموس : التدليس كتمان عيب السلعة عن المشتري . وفي المنجد : دلس البائع كتم عيب مايبيعه عن المشتري .

والخضر الموجبة لظهور بياض البدن وصفائه ، بداهة كونه سببا لرغبة الخاطبين ، ولا نظن أن يلتزم بذلك فقيه أو متفقه .

تزيين الرجل بما يحرم عليه

قوله : (المسألة الثانية تزيين الرجل بما يحرم عليه من لبس الحرير والذهب حرام) .

أقول : اتفق فقهائنا وفقهاء العامة (١) واستفاضت الأخبار من طرقنا (٢) ومن طرق السنة (٣) على حرمة لبس الرجل الحرير والذهب إلا في موارد خاصة ، ولكن الأخبار خالية عن حرمة تزين الرجل بهما ، فعقد المسألة بهذا العنوان كما صنعه المصنف (ره) فيه مسامحة واضحة ، نعم ورد في بعض الاحاديث (٤) : (لا تختم بالذهب فانه زينتك في الآخرة) وفي بعضها الآخر (٥) : (جعل الله الذهب في الدنيا زينة النساء فحرم على الرجال لبسه والصلاة فيه) . ولكن مضافا إلى ضعف السند فيهما ، أنهما لا تدلان على حرمة تزين الرجل بالذهب حتى يشمل النهي غير صورة اللبس ايضا ، بل تفريعه «ع» في الرواية الثانية حرمة لبس الذهب على كونه زينة النساء في الدنيا لا يخلو عن الاشعار بجواز تزين الرجل بالذهب مالم يصدق عليه عنوان اللبس .

---

(١) في ج ٢ فقه المذاهب ص ١٠ الشافعية قالوا : يحرم على الرجال لباس الحرير ، فلا يجوز للرجال أن يجلسوا على الحرير ولا أن يستندوا اليه من غير حائل ، ويحرم ستر الجدران به في أيام الفرح والزينة إلا لعذر . والحنابلة قالوا : بحرمة استعمال الحرير مطلقا ولو كان بطانة لغيره ، ومثل الرجل الخنثى وكذلك الصبي والمجنون فيحرم الباسهما الحرير .

وفي ص ١٢ الحنفية قالوا : يحرم على الرجال لبس الحرير إلا لضرورة . وفي ص ١٣ المالكية قالوا : يحرم على الذكور البالغين لبس الحرير وفي الصغار خلاف .

وفي ص ١٤ يحرم على الرجل والمرأة استعمال الذهب والفضة .

(٢) راجع ج ٢ كا باب ١٣ لبس الحرير ص ٢٠٦ . وباب ٢٣ الخواتيم من التجمل ص ٢٢٠ . و ج ٢١ الوافي باب ١٨٦ الخواتيم ص ١٠٣ . وباب ١٧٩ أجناس اللباس من التجمل ص ٩٨ . و ج ١ ئل ١٦ عدم جواز صلاة الرجل في الحرير . وباب ٣٠ عدم جواز لبس الرجل الذهب من لباس المصلي .

(٣) راجع ج ٢ سنن البيهقي ص ٤٢٣ و ص ٤٢٤ .

(٤) ضعيفة لمقالب بن عثمان . راجع ابواب الخواتيم المتقدمة من كا والوافي و ئل .

(٥) مرسلة . راجع ج ٣ ئل باب ٣٠ عدم جواز لبس الرجل الذهب من لباس المصلي .

وقد يقال : إن عنوان التزين بالذهب والفضة وإن لم يذكر في الأخبار ، إلا أن لبس الحرير والذهب يلازم التزين بهما ، فالنهي عن لبسهما يلازم النهي عن التزين بهما .

وفيه أنها دعوى جزافية ، لمنع الملازمة ، بل بين العنوانين عموم من وجه ، فإن التزين قد يصدق بحيث لا يصدق اللبس ، كما إذا جعلت أزرار الثوب من الذهب ، أو من الحرير ، وكما إذا خيط بها الثوب ، كما تتعارف خياطة الفراء بالحرير والديباج ، وكما إذا صاغ الإنسان أسنانه من الذهب ، وقد يصدق اللبس ولا يصدق التزين ، كلبس الحرير والذهب تحت ستائر الألبسة ، وتختم الرجل بالذهب للتجربة والامتحان ، وقد يجتمع العنوانان ، وتفصيل الكلام في البحث عن لباس المصلي في كتاب الصلاة .

ومن هنا ظهر أنه لا وجه لما ذهب إليه في العروة في المسألة ٢٢ من مسائل لباس المصلي قال : (نعم إذا كان زنجير الساعة من الذهب وعلقه على رقبته أو وضعه في جيبه لكن علق رأس الزنجير يحرم لأنه تزين بالذهب ولا تصح الصلاة فيه أيضا) .

تشبه الرجل بالمرأة وتشبه المرأة بالرجل

هل يجوز تشبه الرجل بالمرأة وبالعكس أولا : بأن يلبس الرجل ما يختص بالنساء من الألبسة ، وتلبس المرأة ما يختص بالرجل منها ، كالمنطقة والعمامة ونحوهما ، ولا ريب أن ذلك يختلف باختلاف العادات ؟ .

فنقول : إنه ورد النهي عن التشبه في الأخبار المتظافرة (١) ولعن الله ورسوله المتشبهين

---

(١) في ج ٣ ئل باب ٨٧ تحريم تشبه الرجال بالنساء مما يكتسب به ص ٥٦٢ عن جابر عن أبي جعفر (ع) قال : قال رسول الله (ص) في حديث : لعن الله المتشبهين من الرجال بالنساء والمتشبهات من النساء بالرجال ، الحديث . ضعيفة لعمرو بن شمر .

وفي ج ٢ المستدرك ص ٤٥٥ عن الطبرسي في مجمع البيان عن أبي أمامة عن النبي (ص) قال : أربع لعنهم الله من فوق عرشه وأمنت عليه الملائكة : الرجل يتشبه بالنساء وقد خلقه الله ذكرا ، والمرأة تتشبه بالرجال وقد خلقها الله أنثى . مرسلة .

وفي ج ٢ المستدرك ص ٨٠ عن الصدوق عن جابر بن يزيد الجعفي قال : سمعت أبا جعفر محمد بن علي الباقر (ع) يقول : لا يجوز للمرأة أن تتشبه بالرجال . ضعيفة لجعفر بن محمد ابن عمارة ولأبيه .

وعن المفيد عن عروة بن عبيد الله بن بشير الجعفي قال : دخلت على فاطمة بنت علي بن أبي طالب وهي عجوزة كبيرة وفي عنقها خرز وفي يدها مسكتان فقالت يكره للنساء —

من الرجال بالنساء، والمتشبهات من النساء بالرجال، ولكن هذه الاخبار كلها ضعيفة السند، فلا تصلح دليلا للقول بالحرمة.

ومع الإغضاء عن ذلك فلا دلالة فيها على حرمة التشبه فى اللباس، لأن التشبه فيها إما ان يراد به مطلق التشبه او التشبه فى الطبيعـة، كتأنث الرجل وتذكر المرأة، او التشبه الجامع بين التشبه فى الطبيعة والتشبه فى اللباس.

أما الأول فبديهي البطلان، فان لازمه حرمة اشتغال الرجل بأعمال المرأة، كالغزل وغسل الثوب وتنظيف البيت والكنس ونحوهـا من الأمور التى تعملها المرأة فى العادة، وحرمة اشتغال المرأة بشغل الرجل، كالاحتطاب والاصطياد والسقي والزرع والحصد ونحوها، مع انه لم يلتزم به احد، بل ولا يمكن الالتزام به.

واما الثالث فلا يمكن اخذه كذلك، إذ لا جامع بين التشبه فى اللباس والتشبه فى الطبيعة فلا يكون امراً مضبوطا، فيتعين الثاني، ويكون المراد من تشبه كل منها بالآخر هو تأنث الرجل باللواط، وتذكر المرأة بالسُحق، وهو الظاهر من لفظ التشبه فى المقام.

ويؤيد ماذكرناه تطبيق الامام «ع» النبوي على المخنثين والمساحقات في جملة روايات من الخاصة (١)

— ان يتشبهن بالرجال، الخبر. مجهول لعروة ولغيره.

عن دعائم الاسلام عن جعفر بن محمد «ع»: إن رسول الله (ص) نهى النساء ان يكن متعطلات من الحلي ان يتشبهن بالرجال ولعن من فعل ذلك منهن. مرسلة.

وعن فقه الرضا «ع»: قـد لعن رسول الله (ص) سبعة: المتشبه من النساء بالرجل والرجال بالنساء. ضعيفة.

(١) في ج ٢ ئل باب ١١٥ تحريم تشبه الرجال بالنساء والنساء بالرجال مما يكتسب به ص ٥٦٢. وج ٣ ئل باب ١٨ تحريم اللواط على المفعول به من ابواب النـكاح المحرم ص ٤٢ عن الصدوق فى العلل عن زيد بن علي عن آبائه عن علي «ع» إنه رأى رجلا به تأنث فى مسجد رسول الله «ص» فقال: اخرج من مسجد رسول الله يالعنة رسول الله ثم قال علي «ع»: سمعت رسول الله يقول: لعن الله المتشبهين من الرجال بالنساء والمتشبهات من النساء بالرجال. ضعيفة لحسين بن علوان.

وفى حديث آخر: اخرجوهم من بيوتكم فانهم أقذر شيء. مرسلة. وفى ج ٨ سنن البيهقي ص ٢٢٤ عن ابن عباس: أخرجوهم من بيوتكم.

وبهذا الاسناد عن علي «ع» قال: كنت مع رسول الله (ص) جالساً في المسجد حتى —

وطرق العامة (١) ولكنها ضعيفة السند .

وقد اتضح مما تلوناه بطلان ما ادعاه المحقق الايرواني من: (أن إطلاق التشبه يشمل التشبه في كل شيء ، ودعوى انصرافه الى التشبه فيما هي من مقتضيات طبع صاحبه ، لا ماهو مختص به بالجعل كاللباس في حيز المنع ، بل كون المساحقة من تشبه الانثى بالذكر ممنوع ، بل التخنث أيضاً ليس تشبهاً بالانثى) . وكذلك ما في حاشية السيد من : (عدم اختصاص النبوي بالتشبه في التأنث والتذكر ، لإمكان شموله للتشبه في اللباس أيضاً) .

والعجب من المحقق الايرواني حيث قال في توجيه رواية العلل : (لعل الرجل الذي أخرجه علي «ع» من المسجد كان متزيناً بزينة النساء كما هو الشايع في شبان عصرنا وكان هو المراد من التأنث ، لا التخنث) ! وهو أعرف بمقاله .

— اتاه رجل به تأنيث فسلم عليه فرد عليه ثم أكب رسول الله الى الأرض يسترجع ثم قال : مثل هؤلاء في امتي ! انه لم يكن مثل هؤلاء في امة إلا عذبت قبل الساعة . ضعيفة للحسين بن علوان .

وفي ج ٢ المستدرك ص ٤٥٥ عن الجعفريات عن أبي هريرة قال : لعن رسول الله (ص) مخنثين الرجال المتشبهين بالنساء والمترجلات من النساء المتشبهات بالرجال ، الحديث . ضعيف لأبي هريرة وغيره .

وفي ج ٢ كا باب ١٨٧ من أمكن من نفسه من ابواب النكاح ص ٧٢ . وج ٣ ئل باب ٢٤ تحريم السحق من النكاح المحرم ص ٤٣ . و ج ٩ الوافي باب من أمكن من نفسه من الحدود عن أبي خديجة عن أبي عبد الله «ع» قال : لعن رسول الله (ص) المتشبهين من الرجال بالنساء والمتشبهات من النساء بالرجال ، قال : وهم المخنثون واللاتي ينكحن بعضهن بعضاً . مجهولة لأبي خديجة وغيره . وقال في ئل بعد نقل الرواية : (ورواه البرقي في المحاسن) وعليه فلا بأس بالعمل بها .

وفي ج ٢ كا باب ١٨٩ السحق من النكاح ص ٧٣ . و ج ٩ الوافي باب السحق من الحدود ص ٣٨ . والباب ٢٤ المذكور من ج ٣ ئل ص ٤٤ . عن أبي عبد الله في الراكبة والمركوبة قال : وفيهن قال رسول الله (ص) : لعن الله المتشبهات بالرجال من النساء والمتشبهين من الرجال بالنساء . مجهولة للحسين بن زياد ويعقوب بن جعفر .

(١) في ج ٨ سنن البيهقي ص ٢٢٤ عن أبي هريرة أتى بمخنث قد خضب يديه ورجليه بالحنا ، فقال النبي (ص) : ما بال هذا ؟ فقيل : يا رسول الله يتشبه بالنساء ، فأمر به فنفي إلى النقيع .

ثم إنه قد ورد في بعض الأحاديث (١) النهي عن التشبه في اللباس ، كرواية سماعة في الرجل يجر ثيابه (قال : إني لأكره أن يتشبه بالنساء) . وفي رواية اخرى : كان رسول الله ينهى المرأة أن تتشبه بالرجال في لباسها . فانه يستفاد منها تحريم التشبه في اللباس .

وفيه أنه ليس المراد من التشبه في الروايتين مجرد لبس كل من الرجل والمرأة لباس الآخر ، وإلا لحرم لبس أحد الزوجين لباس الآخر لبعض الدواعي كبرد ونحوه ، بل الظاهر من التشبه في اللباس المذكور في الروايتين هو أن يتزيا كل من الرجل والمرأة بزي الآخر ، كالمطربات اللاتي أخذن زي الرجال ، والمطربين الذين أخذوا زي النساء ، ومن البديهي أنه من المحرمات في الشريعة ، بل من أخبث الخبائث وأشد الجرائم وأكبر الكبائر. على ان المراد في الرواية الاولى هي الكراهة ، إذ من المقطوع به أن جر الثوب ليس من المحرمات في الشريعة المقدسة .

وقد تجلى مما ذكرناه أنه لاشك في جواز لبس الرجل لباس المرأة لإظهار الحزن ، وتجسم قضية الطف ، وإقامة التعزية لسيد شباب أهل الجنة عليه السلام ، وتوهم حرمته لأخبار النهي عن التشبه ناشيء من الوساوس الشيطانية ، فانك قد عرفت عدم دلالتها على حرمة التشبه .

وقد علم مما تقدم أيضاً أنه لاوجه لاعتبار القصد في مفهوم التشبه وصدقه ، بل المناط في صدقه وقوع وجه الشبه في الخارج مع العلم والالتفات ، كاعتبار وقوع المعان عليه في صدق الاعانه ، على أنه قد أطلق التشبه في الأخبار ، على جر الثوب والتخنث والمساحقة مع أنه لايصدر شيء منها بقصد التشبه ، ودعوى أن التشبه من التفعل الذي لايتحقق إلا بالقصد دعوى جزافية ، لصدقه بدون القصد كثيراً .

قوله : (وفيها خصوصاً الاولى بقرينة المورد ظهور في الكراهة) . أقول : قد علم مما ذكرناه أنه لاوجه لحمل ماورد في التشبه في اللباس على الكراهة ، بدعوى ظهوره فيها ، إذ لانعرف منشأ لهذه الدعوى إلا قوله «ع» في رواية سماعة في رجل يجر ثيابه : (إني لأكره أن يتشبه بالنساء) ومن الواضح جداً أن الكراهة المذكورة في الروايات أعم من

---

(١) في ج ١ ئل باب ١٣ عدم جواز تشبه النساء بالرجال من أحكام الملابس ص ٢٨٠ عن الحسن الطبرسي في مكارم الأخلاق عن سماعة عن أبي عبد الله وأبي الحسن «ع» في الرجل يجر ثيابه ؟ قال : إني لأكره ان يتشبه بالنساء . مرسلة .

وعن أبي عبد الله عن آبائه عليهم السلام قال : كان رسول الله (ص) يزجر الرجل أن يتشبه بالنساء وينهى المرأة أن تتشبه بالرجال في لباسها . مرسلة .

الكراهة الاصطلاحية .

على أن رواية الصادق «ع» عن آبائه عن رسول الله (ص) إنه (كان يزجر الرجل أن يتشبه بالنساء وينهى المرأة أن تتشبه بالرجال في لباسها) . كالصريحة في الحرمة ، لعدم إطلاق الزجر في موارد الكراهة الاصطلاحية .

قوله : (ثم الخنثى يجب عليها ترك الزينتين الخ) . أقول : اختلفوا في الخنثى هل هو من صنف الرجال ، أو من صنف الإناث ، أو هو طبيعة ثالثة تقابل كلاً من الصنفين على أقوال ؟ قد ذكرت في محلها ، وما ذكره المصنف (ره) من أنه (يجب عليها ترك الزينتين المختصتين بكل من الرجل والمرأة) مبني على كونه داخلا تحت أحد العنوانين « الذكر والانثى) وإلا فأصالة البراءة بالنسبة الى التكاليف المختصة بها محكمة .

قوله : (ويشكل بناء على كون مدرك الحكم حرمة التشبه بأن الظاهر عن التشبه صورة علم المتشبه) . أقول : لا إشكال في اعتبار العلم بصدور الفعل في تحقق عنوان التشبه ، إلا أنه لا يختص بالعلم التفصيلي ، بل يكفي في ذلك العلم الاجمالي أيضاً ، فهو موجود في الخنثى

التشبيب بالمرأة الاجنبية

قوله : (المسألة الثالثة : التشبيب بالمرأة المعروفة المؤمنة المحترمة وهي كما في جامع المقاصد ذكر محاسنها وإظهار حبها بالشعر حرام) أقول : لاشبهة في حرمة ذكر الأجنبيات والتشبيب بها ، كحرمة ذكر الغلمان والتشبيب بهم بالشعر وغيره اذا كان التشبيب لتمني الحرام وترجي الوصول الى المعاصي والفواحش ، كالزنا واللواط ونحوهما ، فان ذلك هتك لأحكام الشارع ، وجرأة على معصيته ، ومن هنا حرم طلب الحرام من الله بالدعاء ، ولا يفرق في ذلك بين كون المذكورة مؤمنة أو كافرة ، وعلى كل حال فحرمة ذلك ليس من جهة التشبيب .

وأما التشبيب بالمعنى الذي ذكره المحقق الثاني في جامع المقاصد مع القيود التي اعتبرها المصنف في حرمته خلاف ، فذهب جمع من الأكابر الى الحرمة ، وذهب بعض آخر الى الجواز ، وذهب جمع من العامة الى حرمة مطلق التشبيب (١) .

---

(١) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٤٢ . بعد أن حكم بإباحة الغناء قال : فلا يحل التغني بالألفاظ التي تشمل على وصف امرأة معينة باقية على قيد الحياة ، لأن ذلك يهيج الشهوة اليها ويبعث على الافتتان بها . ومثلها في ذلك الغلام الأمرد .

وفي ص ٤٣ عن الغزالي : لا أعلم أحداً من علماء الحجاز كره السماع إلا ما كان في —

وقد استدل القائلون بالحرمة بوجوه، الوجه الاول: أن التشبيب هتك للمشبب بها وإهانة لها، فيكون حراماً.

وفيه أولا: لو سلمنا كون التشبيب هتكا لها فان ذلك لايختص بالشعر كما لا يختص بالمؤمنة المعروفة المحترمة، فانه لافرق فى حرمة الهتك بين أفراد الناس من المحرم وغير المحرم، والزوجة وغير الزوجة، والمخطوبة وغير المخطوبة، فان هتك جميعها حرام عقلا وشرعا، وأيضاً لافرق فى الشعر بين الانشاء والانشاد.

وثانياً: أن النسبة بين عنواني الاهانة والتشبيب هي العموم من وجه، فان الشاعر أو غيره قد يذكر محاسن امرأة أجنبية فى حال الخلوة بحيث لايطلع عليه أحد ليلزم منه الهتك، أو يكون التوصيف وإظهار محاسنها وذكر جمالها مطلوبا، سواء كان ذلك بالنظم أم بغيره، كما اذا سأل سائل عن بنات أحد الاعاظم والملوك ليخطب منهن واحدة، فهل يتوهم أحد أن توصيفها بالجمال والكمال والأدب والأخلاق حرام ؟؟ وكثيراً ما يتحقق عنوان الهتك من دون تحقق التشبيب، وقد يجتمعان، وعليه فلا ملازمة بينهما دائماً.

وثالثاً: أن كلامنا فى المقام فى حرمة التشبيب بعنوانه الأولي، فاثبات حرمته لعنوان آخر عرضي ـ كعنوان الهتك أو الاهانة أو غيرهما ـ خروج عن محل الكلام.

الوجه الثاني: أنه إيذاء للمشبب بها، وهو حرام.

وفيه أنه لادليل على حرمة فعل يترتب عليه أذى الغير قهراً اذا كان الفعل سائغاً فى نفسه، ولم يقصد العامل أذية الغير من فعله. وإلا لزم القول بحرمة كل فعل يترتب عليه أذى الغير وإن كان الفعل فى نفسه مباحا أو مستحباً أو واجباً، كتأذي بعض الناس من اشتغال بعض آخر بالتجارة والتعليم والتعلم والعبادة ونحوها، وكثيراً ما يتأذي بعض التجار باستيراد البعض الآخر مال التجارة، ويتأذى الجار بعلو جدار جاره أو من كثرة أمواله، مع أن أحداً لايتفوه بحرمة ذلك.

على أن النسبة بين التشبيب والايذاء ايضا عموم من وجه، إذ قد يتحقق التشبيب ولا يتحقق الايذاء كالتشبيب بالمتبرجات، وقد يتحقق الايذاء حيث لايتحقق التشبيب، وهو واضح، وقد يجتمعان.

ـــ الأوصاف. وعن الحنفية: التغني المحرم ما كان مشتملا على الفاظ لا تحل كوصف الغلمان. والمرأة المعينة التي على قيد الحياة.

ما استدل به على حرمة التشبيب
والجواب عنه

قوله : (ويمكن أن يستدل عليه بما سيجيء) . أقول : بعد أن أشكل المصنف على الوجوه المتقدمة ، واعترف بعدم نهوضها لاثبات حرمـة التشبيب أخذ بالاستدلال عليه بوجوه أضعف من الوجوه الماضية :

الوجه الاول : أن التشبيب من اللهو والباطل ، فيكون حراما ، لما سيأتي من دلالة جملة من الآيات والروايات على حرمتها .

وفيه أن هذه الدعوى ممنوعة صغرى وكبرى : أما الوجه في منع الصغرى فلأنه لا دليل على كون التشبيب من اللهو والباطل ، إذ قد يشتمل الكلام الذي يشبب به على المطالب الراقية والمدائح العالية المطلوبة للعقلاء خصوصا اذا كان شعراً كما هو مورد البحث .

وأما الوجه في منع الكبرى فلعدم العمل بهـا مطلقاً ، لأن اللهو والباطل لو كان على إطلاقهما من المحرمات لزم القول بحرمة كل ما في العالم ، فان كل ما أشغل عن ذكر الله ـ وذكر الرسول وذكر القيامة وذكر النار والجنة والحور والقصور ـ لهو وباطل ، وقد نطق بذلك القرآن الكريم ايضا فى آيات عديدة (١) وسيأتي من المصنف الاعتراف بعدم حرمة اللهو إلا على نحو الموجبة الجزئية .

الوجه الثاني : أنه ورد النهي فى الكتاب العزيز (٢) عن الفحشاء والمنكر ، ومنها التشبيب فيكون حراما .

وفيه أنا نمنع كون التشبيب من الفحشاء والمنكر ، على ان هذا الوجه ، مع الوجه السابق ، وسائر الوجوه الآتية لو دلت على الحرمة لدلت عليها مطلقا ، سواء أكان بالشعر أم بغيره وسواء أكان التشبيب بانثى أم بذكر ، وسواء أكانت الانثى مؤمنة أم غير مؤمنة ، فلا وجه لتخصيص الحرمة بالشعر .

---

(١) كقوله تعالى فى سورة الانعام ، آية : ٣٢ (وما الحيوة الدنيا إلا لعب ولهو) . وقوله تعالى فى سورة العنكبوت ، آية : ٦٤ (وما هـذه الحيوة الدنيا إلا لهو ولعب) . وقوله فى سورة محمد ، آية : ٣٨ (إنما الحيوة الدنيا لعب ولهو) . وفى سورة الحديد ، آية ١٩ (اعلموا أنما الحيوة الدنيا لعب ولهو) .

(٢) فى سورة النحل ، آية : ٩٢ قوله تعالى : (وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي) . وغيرها من الآيات .

ويضاف الى ذلك ان النسبة بين التشبيب و بين تلك العناوين المحرمة هي العموم من وجه فلا تدل حرمتها على حرمة التشبيب دائما ، مع ان الكلام فى التشبيب بعنوانه الأولي ، فحرمته بعنوان اللهو او الفحشاء او غيرهما من العناوين المحرمة خارج عن حدود البحث ومحل النزاع .

الوجه الثالث : انه مناف للعفاف الذي اعتبر فى العدالة بمقتضى بعض الروايات (١) وحيث إن العفاف واجب ، فيحرم الاخلال به .

وفيه انا نمنع اعتبار أي عفاف فى العدالة ، وإنما المعتبر فيها العفاف عن المحرمات ، وكون التشبيب منها اول الكلام .

الوجه الرابع : الاخبار الدالة على حرمة ما يثير الشهوة الى غير الحليلة حتى بالاسباب البعيدة وهي كثيرة قد ذكرت في مواضع شتى : منها مادل (٢) على النهي عن النظر الى الأجنبية لانه سهم مسموم من سهام ابليس : والنكتة فى إطلاق لفظ السهم على النظر هي تأثيره فى قلب الناظر وإيمانه ، كتأثير السهم الخارجي فى الغرض ، ومن هنا اطلق عليه زنا العين كما فى رواية أبي جميلة . ووجه دلالة هذه الأخبار على حرمة التشبيب هو ان النظر الى

(١) فى ج ٣ ئل باب ٤١ ما يعتبر فى الشاهد من العدالة من الشهادات ص ٤١٦ . عن ابي يعفور قال : قلت لابي عبد الله : بم تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم ؟ فقال : أن تعرفوه بالستر والعفاف وكف البطن والفرج واليد واللسان ، الخبر . صحيح .

(٢) فى ج ٢ كا باب ١٩١ النوادر من النكاح ص ٧٦ . و ج ١٢ الوافى باب ١٣٥ العفة من النكاح ص ١٢٧ . و ج ٣ ئل باب ١٠٤ تحريم النظر الى النساء من مقدمات النكاح ص ٢٤ عن عقبة بن خالد عن أبي عبد الله «ع» قال : سمعته يقول : النظر سهم من سهام ابليس مسموم وكم من نظرة أورثت حسرة طويلة . ضعيفة لعقبة .

وعن ابن أبي نجران عمن ذكره عن أبي عبد الله «ع» . ويزيد بن حماد وغيره عن أبي جميلة عن أبي جعفر وأبي عبد الله «ع» قالا : مامن أحد إلا وهو يصيب حظاً من الزنا فزنا العين النظر ، الخبر . السند الاول مرسل . والثاني ضعيف لابي جميلة . راجع المصادر المزبورة فى خبر عقبة . وفى البابين المذكورين من الوافى و ئل عن الفقيه عن عقبة بن خالد قال : قال ابوعبد الله «ع» : النظر سهم من سهام ابليس مسموم من تركها لله لالغيره اعقبه الله إيماناً يجد طعمه . ضعيفة لعقبة .

وعن الكاهلي قال : قال ابوعبد الله «ع» : النظرة بعد النظرة تزرع فى القلب الشهوة —

الاجنبيات اذا كان سهما مسموماً مؤثراً في هدم الايمان وقلعه عن قلوب الناظرين ، فالتشبيب أولى بالتحريم ، فان تأثير الكلام أشد من تأثير النظر .

وفيه انك قد عرفت عدم الملازمة بين التشبيب وبين سائر العناوين المحرمة ، وكذلك في المقام ، إذ قد يكون التشبيب مهيجاً للقوة الشهوية . فلا يكون حراما كالتشبيب بالزوجة ، وقد يكون التشبيب غير مهيج للشهوة كما اذا شبب باحدى محارمه ، وقد يجتمعان فلا ملازمة بينهما .

ومنها الاخبار الدالة على المنع عن الخلوة بالاجنبية ؛ وهي كثيرة (١) منها قوله «ع» في

— وكفى بها لصاحبها فتنة .

وفي الباب ١٣٥ المذكور من الوافي عن بعض اصحابنا قال : قال أبو عبد الله (ع) إياكم والنظر فانه سهم من سهام إبليس . مرسلة .

وفي ج ٢ المستدرك ص ٥٥٤ عن مصباح الشريعة قال الصادق «ع» : إياكم والنظر الى المحذورات فانه بذر الشهوات . مرسلة .

وعن القطب الراوندي عن النبي (ص) النظر الى محاسن النساء سهم من سهام ابليس . مرسلة . الى غير ذلك من الأخبار الكثيرة الدالة على حرمة النظر الى الأجنبية . وعلى هذا المنهج أحاديث العامة . راجع ج ٧ سنن البيهقي ص ٨٩ .

(١) في ج ٢ كا باب ١٥٨ التستر من النكاح ص ٦٤ . و ج ١٢ الوافي باب ١٣٤ مالا ينبغي للنساء من النكاح ص ١٢٦ . و ج ٣ ئل باب ٩٩ عدم جواز خلوة الرجل مع المرأة الاجنبية من مقدمات النكاح ص ٢٣ . عن مسمع عن ابى عبد الله «ع» قال : فيما اخذ رسول الله (ص) من البيعة على النساء ان لايحتبين ولا يقعدن مع الرجال في الخلاء . ضعيفة لسهل ومحمد بن الحسن بن شمون .

قال في الوافي : الاحتباء الجمع بين الظهر والساقين بعمامة ونحوها .

وفي الباب ٩٩ المزبور من ج ٣ ئل عن موسى بن ابراهيم عن موسى بن جعفر «ع» عن آبائه «ع» عن رسول الله (ص) قال : من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يبيت في موضع يسمع نفس امرأة ليست له بمحرم . ضعيفة لموسى بن ابراهيم .

وعن الحسن الطبرسي في مكارم الاخلاق عن الصادق «ع» قال : اخذ رسول الله على النساء ان لاينحن ولا يخمشن ولا يقعدن مع الرجال في الخلاء . مرسلة .

خمش الوجه خدشه ولطمه وضربه وقطع عضواً منه .

وفي ج ٢ ئل باب ٣١ ان من استأجر بيتاً له باب الى بيت آخر فيه أجنبية من الاجارات —

رواية مصحح في قضية اخذ الرسول ص البيعة على النساء : ولا يقعدن مع الرجال في الخلاء ، وهكذا في رواية مكارم الأخلاق ، ومنها مافي رواية موسى بن ابراهيم من قوله ع : من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يبيت في موضع يسمع نفس امرأة ليست له بمحرم ، ومنها قوله (ع) في رواية محمد بن الطيار : فان الرجل والمرأة اذا خليا في بيت كان ثالثهما

— ص ٦٥٠ . والفقيه ص ٢٨٧ . وج ١٢ الوافي باب ١٣٧ النوادر من النكاح . عن محمد ابن الطيار حيث استأجر داراً وفيها باب الى بيت امرأة اجنبية فسأل ذلك عن ابى عبدالله فقال : تحول منه فان الرجل والمرأة اذا خليا في بيت كان ثالثهما الشيطان . مرسلة .

وفي ج ٢ المستدرك ص ٥٥٣ . عن الجعفريات عن علي «ع» قال : ثلاثة من حفظهن كان معصوما من الشيطان الرجيم ومن كل بلية من لم يخل بامرأة لايملك منها شيئا الخ . مجهولة لموسى بن اسماعيل .

وعن دعائم الاسلام عن علي «ع» انه قال : لايخلو بامرأة رجل فما من رجل خلا بامرأة إلا كان الشيطان ثالثهما . مرسلة .

وعنه «ع» انه قال : اخذ رسول الله (ص) البيعة على النساء ان لاينحن ولايخمشن ولا يقعدن مع الرجال في الخلاء . مرسلة .

وعن الصدوق في الخصال عن ابى جعفر «ع» قال : لما دعا نوح ربه على قومه اتاه ابليس فقال : يانوح إن لك عندي يداً اريد ان اكافيك عليها ، الى ان قال : اذكرنى اذا كنت مع امرأة خاليا وليس معكما احد . ضعيفة لعمرو بن شمر .

وعن القطب الراوندي روي ان إبليس قال : لااغيب عن العبد في ثلاث مواضع : اذا هم بصدقة واذا خلا بامرأة وعند الموت مرسلة . وعنه مرسلا قال إبليس لموسى : لاتخلون بامرأة غير محرم .

وعن المفيد في اماليه باسناده عن رسول (ص) قال إبليس لموسى بن عمران : اوصيك بثلاث خصال : ياموسى لاتخل بامرأة ولا تخل بك فانه لايخلو رجل بامرأة ولا تخلو به إلا كنت صاحبه من دون اصحابي . مجهولة لسعدان بن مسلم .

وعن الشيخ ابى الفتوح في تفسيره عن رسول الله انه قال : لايخلون رجل بامرأة فلن ثالثهما الشيطان . مرسلة .

وفي ص ٣٨٦ باب ٣٦ تحريم مجالسة اهل المعاصي من الامر بالمعروف عن الشيخ المفيد عن رسول الله : اربعة مفسدة للقلوب : الخلوة بالنساء والاستماع منهن والأخذ برأيهن . مجهولة لجهالة اكثر رواتها .

الشيطان . الى غير ذلك من الروايات التي دلت على حرمة الخلوة مع الاجنبية ، ففي بعضها : لايخلون رجل بامرأة فان ثالثها الشيطان ، وفي بعضها : إن الشيطان لايغيب عن الانسان في موضع خلوّ الرجل مع امرأة أجنبية . وعلى هذا النهج أحاديث العامة (١) فيستفاد من جميعها حرمة خلو الرجل مع امرأة أجنبية . لأن الشيطان لايغيب عنه في هذه الحالة ، فيهيج قوته الشهوية ليلقيه الى المهلكة والمضلة ، وبما أن التشبيب بالمرأة الأجنبية يهيج الشهوة أزيد مما تهيجه الخلوة بها فيكون أولى بالتحريم .

وفيه أنه لادلالة في شيء من تلك الأخبار على حرمة الخلوة مع الأجنبية فضلا عن دلالتها على حرمة التشبيب ، أما روايتا مسمع ومكارم الأخلاق فالمستفاد منها حرمة قعود الرجل مع المرأة في بيت الخلاء ، فقد كان من المتعارف في زمان الجاهلية أنهم يهيئون مكاناً لقضاء الحاجة ، ويسمونه بيت الخلاء ، ويقعد فيه الرجال والنساء والصبيان ، ولا يستتر بعضهم عن بعض ، كبعض أهل البادية في الزمن الحاضر ، ولما بعث نبي الرحمة نهى عن ذلك ، وأخذ البيعة على النساء أن لايقعدن مع الرجال في الخلاء . على أن الخلوة مع الأجنبية اذا كانت محرمة فلا تختص بحالة القعود ، بل هي محرمة مطلقاً وإن كانت بغير قعود .

ويؤيد ما ذكرناه من المعنى أن النهي في الروايتين قد تعلق بقعود الرجال مع النساء في الخلاء مطلقا وإن كن من المحارم ، ومن الواضح أنه لامانع من خلوة الرجل مع محارمه ، وإن لم يكن للروايتين ظهور فيما ادعيناه ، فلا ظهور لهما في حرمة الخلوة أيضا ، ولا أقل من الشك ، فتسقطان عن الحجية .

على ان من جملة ماأخذ رسول الله (ص) البيعة به على النساء أن لايزنين ، ولعل أخذ البيعة عليهن أن لايقعدن مع الرجال في الخلاء من جهة عدم تحقق الزنا ، فان حالة الخلوة مظنة الوقوع على الزنا ، وعليه فلا موضوعية لعنوان الخلوة بوجه ، والغرض المهم هو النهي عن الزنا ، وإنما تعلق بالخلوة لكونها من المقدمات القريبة له .

ويدل على ماذكرناه أيضا ماورد في جملة من الروايات من تعليل النهي عن الخلوة بأن الثالث هو الشيطان ، فان الظاهر منها هو أنه لو خلا الرجل مع المرأة الأجنبية فان الشيطان يكاد أن يوقعها في البغي والزنا ، ومن هنا ظهر أنه لايجوز الاستدلال أيضاً بهذه الروايات المشتملة على التعليل المذكور . وقد ذكرنا جميع هذه الروايات في الحاشية .

وأما رواية موسى بن ابراهيم فهي خارجة عما نحن فيه ، فانها دلت على حرمة نوم الرجل في موضع يسمع نفس الامرأة الأجنبية ، ولا ملازمة بين سماع النفس والخلوة دائماً ، بل

(١) راجع ج ٧ سنن البيهقي ص ٩٠ .

بينهما عموم من وجه ، كما أن النهي عن نوم الرجل مع المرأة تحت لحاف واحد كما في بعض الأحاديث (١) لايدل على حرمة عنوان الخلوة .

ويمكن أن يكون نهي الرجل عن النوم في مكان يسمع نفس الامرأة الأجنبية من جهة كون سماع نفس المرأة من المقدمات القريبة للزنا ، كما أن النهي عن النوم تحت لحاف واحد كذلك ، فان سماع النفس في الأشخاص العادية لايكون إلامع نومهم في محل واحد ، ومن القريب جداً أن هذا يوجب الزنا كثيراً .

بل يمكن أن يقال : إنه لو ورد نص صريح في النهي عن الخلوة مع الأجنبية فلا موضوعية لها أيضاً ، وإنما نهى عنها لكونها من المقدمات القريبة للزنا ، فان أهمية حفظ الاعراض في نظر الشارع المقدس تقتضي النهي عن الزنا ، وعن كل مايؤدي اليه عرفا .

وأما الروايات المشتملة على أن إبليس لايغيب عن الانسان في مواضع منها موضع خلوة الرجل مع امرأة أجنبية ، فان المستفاد منها أن الشيطان يقظان في تلك المواضع يجر الناس الى الحرام ، فلا دلالة فيها على المدعى . وعلى الجملة فلا دليل على حرمة الخلوة بما هي خلوة ، وإنما النهي عنها للمقدمية فقط .

ويضاف الى جميع ماذكرناه أن الروايات الواردة في النهي عن الخلوة بالاجنبية كلها ضعيفة السند وغير منجبرة بشيء .

ولو سلمنا وجود الدليل على ذلك فانه لاملازمة بين حرمة الخلوة وحرمة التشبيب ولو بالفحوى ، إذ لاطريق لنا الى العلم بأن ملاك الحرمة في الخلوة هو إثارة القوة الشهوية حتى يقاس عليها كل مايوجب تهيجها . ومن هنا علم أنه لاوجه لقياس التشبيب على شيء يوجب تهييج القوة الشهوية

قوله : (وكراهة جلوس الرجل فى مكان المرأة حتى يبرد المكان) . أقول : استدل المصنف على حرمة التشبيب بفحوى امور مكروهة : منها ماورد (٢) فى كراهة الجلوس فى

---

(١) راجع ج ٣ ئل باب ١٣ تحريم خلوة الرجل بالمرأة تحت لحاف واحد من أبواب النكاح المحرم ص ٤١ . وج ٢ كا باب ٥ مايوجب الجلد من الحدود ص ٢٨٧ . وج ٩ الوافى باب المجردين وجدا فى لحاف واحد من الحدود ص ٤٧ .

(٢) فى ج ٢ كا باب ١٩١ النوادر من النكاح ص ٧٨ . وج ١٢ الوافى باب ١٣٧ النوادر من النكاح ص ١٢٩ . والفقيه باب النوادر من النكاح ص ٣٣٠ . وج ٣ ئل باب ١٤٤ كراهة الجلوس فى مجلس المرأة من مقدمات النكاح ص ٣٢ . عن السكوني عن أبي عبد الله «ع» قال : قال رسول الله (ص) : اذا جلست المرأة مجلساً فقامت عنه فلا —

مجلس المرأة حتى يبرد المكان ، ومنها ماورد (١) في رجحان تستر المرأة عن نساء أهل الذمة ومنها ماورد (٢) في التستر عن الصبي المميز الى غير ذلك من الموارد التى نهى الشارع عنها تنزيهاً ، لكونها موجبة لتهييج الشهوة . فتدل بالفحوى على حرمة التشبيب ، لكونه اقوى في إثارة الشهوة .

ولكنا لانعرف وجهاً صحيحاً لهذا الاستدلال ، إذ لامعنى لاثبات الحرمة لموضوع لثبوت الكراهة لموضوع آخر حتى بناء على العمل بالقياس . على أنا لانعلم أن مناط الكراهة في تلك الامور هو تهييج الشهوة حتى يلتزم بالحرمة فيما اذا كان التهييج أشد وأقوى ، وقد تقدم نظير ذلك من المصنف في البحث عن حرمة إلقاء الغير في الحرام الواقعي (٣) ، حيث استدل على الحرمة بكراهة إطعام النجس للبهيمة .

على أن رجحان التستر عن نساء أهل الذمة إنما هو لئلا يطلعن رجالهن على محاسن نساء المسلمين ، ورجحان التستر عن الصبي المميز إنما هو لكونه مميزاً في نفسه ، كما يظهر من الرواية الدالة على ذلك .

قوله : (والنهي في الكتاب العزيز) أقول : قد ورد النهي في الكتاب الشريف (٤) عن خضوع النساء بالقول لئلا يطمع الذي في قلبه مرض . وعن أن يضربن بأرجلهن ليعلم مايخفين من زينتهن (٥) .

إلا أنه لادلالة في شيء من ذلك على حرمة التشبيب ، كما لادلالة عليها في حرمة التعريض بالخطبة لذات البعل ولذات العدة الرجعية ، والتعريض هو الاتيان بلفظ يحتمل الرغبة في النكاح مع كونه ظاهراً في النكاح ، كأن يقول : رب راغب فيك ، وحريص عليك ،

--- يجلس في مجلسها رجل حتى يبرد . ضعيفة للنوفلي .

(١) في ج ٢ كا باب ١٥٨ التستر من النكاح ص ٦٤ . و ج ١٢ الوافي باب ١٢٣ تسترهن ص ١٢١ . و ج ٣ ئل باب ٩٨ عدم جواز انكشاف المرأة بين يدي اليهودية من مقدمات النكاح ص ٢٣ . عن حفص بن البختري عن أبي عبد الله «ع» قال : لا ينبغي للمرأة أن تنكشف بين يدي اليهودية والنصرانية فانهن يصفن ذلك لازواجهن . صحيحة .

(٢) في ج ٣ ئل باب ١٢٩ أنه يجوز للرجل أن يعالج الاجنبية من مقدمات النكاح ص ٣٠ . عن السكوني عن أبي عبد الله «ع» قال : سئل أمير المؤمنين «ع» عن الصبي يحجم المرأة ؟ قال : اذا كان يحسن يصف فلا . ضعيفة للنوفلي .

(٣) ص ١١٧ .

(٤) سورة الاحزاب ، آية ٣٢ . (٥) سورة النور ، آية : ٣١ .

أو اني راغب فيك ، أو أنت علي كريمة ، أو عزيزة ، أو إن الله لسائق اليك خيراً ، أو رزقا ، أو نحو ذلك .

قوله : (سواء علم السامع إجمالا بقصد معينة أم لا ففيه إشكال) . أقول : اذا ثبتت حرمة التشبيب وحرمة سماعه فلا يحرم سماعه اذا كان المشبب بها امرأة غير معينة ، لعدم علم السامع بها حتى يترتب علمه ماتقدم من الامور .

قوله : (وفيه إشكال من جهة اختلاف الوجوه المتقدمة للتحريم) . أقول : قد عرفت عدم دلالة شيء من الوجوه المتقدمة على حرمة التشبيب . ولو سلم ذلك فلا دلالة فيها على حرمة التشبيب بامرأة مبهمة أو خيالية إلا اذا كان مرجعه الى تمني الحرام . وقد عرفت أنه خارج عما نحن فيه .

قوله : (أما التشبيب بالغلام فهو محرم على كل حال) . أقول : التشبيب بالغلام إن كان داخلا في عنوان تمني الحرام فلا ريب في حرمته ، لكونه جرأة على حرمات المولى كما تقدم وإلا فلا وجه لحرمته فضلا عن كونه حراما على كل حال . بل ربما يكون التشبيب به مطلوبا . ولذا يجوز مدح الابطال والشجعان ، ومدح الشبان بتشبيههم بالقمر والنجوم ، ولا شبهة في صدق التشبيب عليه لغة (١) وعرفا .

قوله : (لأنه فحش محض) . أقول : لاشبهة في حرمة الفحش والسب كما سيأتي ، إلا أنه لايرتبط ذلك بالتشبيب بعنوانه الأولي الذي هو محل الكلام في المقام .

حرمة التصوير

قوله : (المسألة الرابعة تصوير صور ذوات الأرواح حرام اذا كانت الصورة مجسمة بلا خلاف) . أقول : لاخلاف بين الشيعة والسنة (٢) في حرمة التصوير في الجملة .

---

(١) في اقرب الموارد : تشبيب الشاعر بفلانة قال فيها : النسيب ووصف محاسنها .

(٢) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٤٠ عن المالكية : إنما يحرم التصوير بشروط أربعة : أحدها : أن تكون الصورة لحيوان . ثانيها : أن تكون مجسدة وقيدها بعضهم بكونها من مادة تبقى وإلا فلا تحرم ، وفي غير المجسدة خلاف ؛ فذهب بعضهم الى الاباحة مطلقاً ، وبعضهم يرى إباحتها اذا كانت على الثياب والبسط . ثالثها : أن تكون كاملة الاعضاء . رابعها : أن يكون لها ظل .

وعن الشافعية : يجوز تصوير غير الحيوان . وأما الحيوان فانه لا يحل تصويره . وبعد التصوير إن كانت الصورة مجسدة فلا يحل التفرج عليها إلا اذا كانت ناقصة ـــ

في المستند (١) ادعى الاجماع على حرمة عمل الصور لذوات الارواح اذا كانت الصورة مجسمة ، وذكر الخلاف في غير هذا القسم .

وفي المختلف (٢) : (مسألة : قال ابن براج : يحرم التماثيل المجسمة وغير المجسمة ، وقال ابن إدريس : وسائر التماثيل والصور ذوات الأرواح مجسمة كانت أو غيرها . وأبو الصلاح قال : يحرم التماثيل وأطلق) . وعن المحقق الثاني إنه قسم التصوير الى أربعة أقسام ، وقال : أحدها محرم إجماعا ، وهو عمل الصور المجسمة لذوات الأرواح ، وباقي الاقسام مختلف فيها .

فالمتحصل من كلمات الأصحاب أن الأقوال في حرمة التصوير أربعة ، الأول : أن التصوير حرام اذا كانت الصورة مجسمة لذي روح ، وهذا مما لا خلاف في حرمته بين الاصحاب ، بل ادعى عليه الاجماع .

الثاني : أن تصوير ذوات الارواح حرام سواء كانت الصورة مجسمة أم غير مجسمة ، وقد اختاره المصنف وفاقا لما ذهب اليه الحلي والقاضي وغيرهما من الاصحاب .

الثالث : حرمة التصاوير مطلقا اذا كانت مجسمة . الرابع : القول بحرمتها على وجه الاطلاق سواء كانت مجسمة أم غيرها ، وسواء كانت لذوات الارواح أم غيرها ، والقولان الاخيران وإن كانا أيضا مورد الخلاف بين الفقهاء كما أشار اليه النراقي والمحقق الثاني ، إلا أنا لم نجد قائلا بهما عدا ما يستفاد من ظاهر بعض العبائر .

وكيف كان فالمهم في المقام هو التكلم في مدرك الاقوال ، فنقول : الظاهر من بعض المطلقات المنقولة من طرق الشيعة (٣)

— وغير المجسدة لايحل التفرج عليها إذا كان مرفوعا على الجدار . ويجوز التفرج على خيال الظل « السينما » ويستثنى من المذكورات لعب البنات .

وعن الحنابلة يجوز تصوير غير الحيوان ، وأما تصوير الحيوان فانه لايحل إلا اذا كان موضوعا على ثوب يفرش .

وعن الحنفية : تصوير غير الحيوان جائز ، أما تصوير الحيوان فانه لايحل إلا اذا كان على بساط مفروش او كانت الصورة ناقصة .

(١) ج ١ ص ٣٣٧ .

(٢) ج ٢ ص ١٦٣ .

(٣) في ج ٢ المستدرك ص ٤٥٧ عن محمد بن مسلم عن علي «ع» قال : إياكم وعمل الصور الخ . ضعيفة لقاسم بن يحيى . —

ومن طرق العامة (١) حرمة التصاوير مطلقاً ولو كانت لغير ذوات الأرواح، ولم تكن مجسمة، كقول علي «ع» : (إياكم وعمل الصورفانكم تسألون عنها يوم القيامة) وكالنبوي

— وعن الحضرمي عن أبي عبد الله «ع» جعل من أكل السحت تصوير التماثيل . ضعيفة لعبد الله بن طلحة . ولأن كتاب الحضرمي لم يثبت اعتباره .

وعن القطب الراوندي : من صور التماثيل فقد ضاد الله . مرسلة .

وعن الشهيد في المنية عن النبي (ص) إنه قال : أشد الناس عذابا يوم القيامة مصور يصور التماثيل . مرسلة .

وفي ج ٢ كا ص ٢٢٦ . و ج ١١ الوافي ص ١٠٧ . و ج ١ ئل باب ٣ عدم جواز نقش البيوت بالتماثيل من أحكام المساكن ص ٣١٧ . عن أبي بصير عن أبي عبد الله «ع» قال : قال رسول الله (ص) : أتاني جبرئيل وقال : يامحمد إن ربك يقرؤك السلام وينهى عن تزويق البيوت ، قال ابو بصير : فقلت : وما تزويق البيوت ؟ فقال : تصاوير التماثيل . ضعيفة لقاسم بن محمد الجوهري ، وعلي بن ابي حمزة . التزويق التزيين والتحسين .

وفي ج ١ التهذيب باب دفن الميت ص ١٣٠ . و ج ١٣ الوافي باب ٩٥ وظائف القبر ص ٨٣ . و ج ١ ئل الباب ٣ المذكور عن الاصبغ بن نباتة قال : قال امير المؤمنين «ع» : من جدد قبراً او مثل مثالا فقد خرج عن الاسلام . ضعيفة لأبي جارود . الى غير ذلك من المطلقات .

قال في التهذيب وحاصله : انه اختلف اصحابنا في رواية هذا الخبر وتأويله على وجوه : فقال محمد بن الحسن الصفار : من جدد بالجيم ، لاغير ، فمعناه : انه لايجوز تجديد القبر بعد الاندراس وإن جاز تعميره أولا . وقال سعدبن عبد الله : من حدد قبراً بالحاء غيرالمعجمة يعني به من سنم قبراً . وقال احمد البرقي : إنما هو من جدث قبراً بالجيم والثاء ، ولم يفسر مامعناه . إلا انه يمكن ان يراد منه جعل القبر (الذي دفن فيه الميت) قبراً لانسان آخر لأن الجدث هو القبر . وقال محمد بن علي بن الحسين : إن معنى التجديد هو مااختاره سعد ابن عبد الله في معني التحديد ، إلا ان جميع المعاني المذكورة داخل في معنى الحديث . وقال شيخنا محمد بن محمد بن النعمان (ره) يقول : إن الخبر بالخاء والدالين ، وذلك مأخوذ من الخد بمعنى الشق ، يقال : خدت الارض خداً : أي شققتها .

وفي الوافي عن الفقيه : (والذي أقوله في قوله «ع» : من مثل مثالا ، إنه يعني من أبدع بدعة ودعا اليها ، او وضع ديناً فقد خرج عن الاسلام) .

(١) راجع ج ٧ سنن البيهقي ص ٢٦٨ .

المذكور في سنن البيهقي : (إن أشد الناس عذاباً عند الله يوم القيامة المصورون) .

ولكن لابد من تقييد هذه المطلقات بما دل (١) على جواز التصوير لغير ذوات الارواح وعليه فتحمل المطلقات على تصوير ذوات الارواح . ويحكم بجواز التصوير لغيرها سواء كانت الصورة مجسمة أم غير مجسمة ، وهو الموافق للاصل والاطلاقات والعمومات من الآيات والروايات الواردة في طلب الرزق وجواز الاكتساب بأي كيفية كان إلا ما خرج بالدليل . ويضاف الى ماذكرناه أن المطلقات المذكورة بأجمعها ضعيفة السند وغير منجبرة بشيء .

على ان مقتضى السيرة القطعيـة المستمرة الى زمان المعصوم «ع» جواز التصوير لغير ذوات الأرواح ، ولم نر ولم نسمع من أنكر جواز تصوير الأشجار والفواكه والجبال والبحار والشطوط والحدائق ، بل السيرة المذكورة ثابتة في تعلم بعض الاشياء ، خصوصا في بعض العلوم الرياضية حيث يعملون الصور لتسهيل التفهيم .

ويؤيد ماذكرناه ماورد في بعض الاحاديث (٢) من ان رسول الله (ص) بعث علياً (ع)

---

(١) في ج ٢ كا باب ٦٧ تزويق البيوت من ابواب التجمل ص ٢٢٦ . و ج ١١ الوافي باب ١٩٦ تزويق البيوت من التجمل ص ١٠٧ . و ج ٢ ئل باب ١٢٢ تحريم عمل الصور المجسمة مما يكتسب به ص ٥٦٤ . و ج ١ ئل باب ٣ عـدم جواز نقش البيوت بالتماثيل من احكام المساكن ص ٣١٧ . عن ابي العباس البقباق عن ابي عبد الله «ع» في قول الله عز وجل : يعملون له مايشاء من محاريب وتماثيل ؟ فقال : والله ماهي تماثيل الرجال والنساء ولكنها الشجر وشبهه . موثقة لابان بن عثمان .

وفي الباب ١٢٢ المزبور من ج ٢ ئل عن زرارة عن أبي جعفر «ع» قال : لابأس بتماثيل الشجر . صحيحة .

وعن محمد بن مسلم قال : سألت أبا عبد الله «ع» عن تماثيل الشجر والشمس والقمر ؟ فقال : لابأس مالم يكن شيئا من الحيوان . صحيحة . أقول : يحتمل قريبا ان يكون السؤال في هذه الرواية عن اقتناء الصور وإبقائها . وسيأتي التعرض لذلك . وفي احاديث العامة ايضا مايدل على جواز التصوير لغير ذوات الارواح . راجع ج ٧ سنن البيهقي ص ٢٧٠ .

(٢) في ج ٢ كا ص ٢٢٦ ، والباب ٣ المتقدم من ج ١ ئل . و ج ١١ الوافي ص ١٠٨ و ج ١٤ البحار ص ٧١٧ : عن عبد الله بن ميمون الاسود القداح عن ابي عبدالله (ع) قال: قال امير المؤمنين (ع) : بعثني رسول الله في هدم القبور وكسر الصور ، ضعيفة لسهل .

وعن السكوني عن ابي عبد الله (ع) قال : قال امير المؤمنين (ع) : بعثني رسول الله الى المدينة فقال: لاتدع صورة إلا محوتها ولاقبراً إلا سويته ولا كلباً إلا قتلته ، ضعيفة للنوفلي

في هدم القبور وكسر الصور ، وايضا قال له : لا تدع صورة إلا محوتها . فانه ليس من المعهود ان علياً (ع) كسر الصور التي لغير ذوات الارواح ، وان رسول الله (ص) أمره ايضا على ذلك .

ويضاف الى ما ذكرناه ان الصورة في اللغة (١) وإن كانت مساوقة للشكل وشاملة لصور ذوات الارواح وغيرها ، إلا ان المراد بها في المقام صور ذوات الارواح فقط ، لما ورد في جملة من الروايات التي سنذكرها : ان من صور صورة كلفه الله تعالى يوم القيامة ان ينفخ فيها وليس بنافخ .

ومن الواضح ان الامر بالنفخ ولو كان تعجيزاً إنما يمكن اذا كان المورد قابلا لذلك ، ولا شبهة ان نفس الأشجار والأحجار والبحار والشطوط ونحوها غير قابلة للنفخ فضلا عن صورها ، فان عدم القدرة على النفخ فيها ليس من جهة عجز الفاعل فقط ، بل لعدم قابلية المورد .

واما القول الثاني ـ أعني حرمة تصوير الصور لذي الروح سواء كانت الصورة مجسمة أم غير مجسمة ـ فتدل عليه الاخبار المستفيضة من الفريقين (٢) التي تقدمت الاشارة اليها ،

(١) في اقرب الموارد : شكل الشيء صورته . وفيه ايضا : صوّره تصويراً جعل له صورة وشكلا . وهكذا في المنجد وغيره .

(٢) في ج ٢ كا ص ٢٢٦ . و ج ١١ الوافي ص ١٠٨ والباب ٣ المزبور من ج ١ ئل ص ٣١٧ : عن ابن ابي عمير عن رجل عن ابي عبد الله (ع) قال : من مثل تمثالا كلف يوم القيامة ان ينفخ فيه الروح . مرسلة .

وعن الحسين بن المنذر قال : قال ابو عبد الله (ع) : ثلاثة معذبون يوم القيامة ، الى ان قال : ورجل صور تماثيل يكلف ان ينفخ فيها وليس بنافخ . ضعيفة للحسين .

وفي الباب ٣ المذكور من ج ١ ئل عن سعد عن ابي جعفر (ع) : إن الذين يؤذون الله ورسوله ، هم المصورون ويكلفون يوم القيامة ان ينفخوا فيها الروح . ضعيفة لسعد وابي جميلة المفضل بن صالح الاسدي .

وفي ج ٢ ئل باب ١٢٢ تحريم عمل الصور مما يكتسب به ص ٥٦٤ في حديث المناهي قال : نهى رسول الله (ص) عن التصاوير وقال : من صور صورة كلفه الله تعالى يوم القيامة أن ينفخ فيها وليس بنافخ الى أن قال : ونهى ان ينقش شيء من الحيوان على الخاتم . ضعيفة لشعيب بن واقد .

وعن الخصال عن ابن عباس قال : قال رسول الله (ص) من صور صورة عذب ــ

فانه قد ذكر فيها أن من صور صورة يعذب يوم القيامة ، ويكلف أن ينفخ فيها وليس بنافخ ، وفي بعضها (١) : (أحيوا ماخلقتم) . ولكنها مع كثرتها ضعيفة السند . وغير منجبرة بشيء ، فلا تكون صالحة للاستناد اليها في الحكم الشرعي .

ويضاف الى ماذكرناه ما تقدم في الحاشية من الروايات الدالة على حرمة خصوص التصوير لذوات الأرواح ، كصحيحة البقباق عن أبي عبد الله «ع» : (في قول الله يعملون له مايشاء من محاريب وتماثيل ؟ فقال : والله ماهي تماثيل الرجال والنساء ولكنها الشجر وشبهه) . فان ذكر الرجال والنساء فيها من باب المثال ، ويدل على ذلك من الرواية قوله «ع» (ولكنها الشجر وشبهه) . وغيرها من الروايات المعتبرة .

ماالستدل به على اختصاص الحرمة

بالصور المجسمة

وقد يقال : إن التحريم مختص بالصور المجسمة لوجوه قد أشار الى جملة منها في متاجر الجواهر :

الوجه الأول : أن الأخبار المشتملة على نفخ الروح ظاهرة في ذلك ، فان الظاهر منها أن الصورة التي صنعها المصور جامعة لجميع مايحتاج اليه الحيوان سوى الروح ، وهذا إنما يكون في الصورة اذا كانت مجسمة ، وواجدة للجثة والهيكل ، ومشتملة على الأبعاد الثلاثة ، إذ يستحيل الأمر بنفخ الروح في النقوش الخالية عن الجسم ، فان الأمر بالنفخ لايكون إلا في محل قابل له ، والصور المنقوشة على الألواح والأوراق ونحوها غير قابلة لذلك ، لاستحالة انقلاب العرض الى الجوهر . ودعوى إرادة تجسيم النقش مقدمة للنفخ ثم النفخ فيه خلاف الظاهر من الروايات .

وأجاب عنه المصنف بوجهين ، الأول : (أن النفخ يمكن تصوره في النقش بملاحظة

— وكلف ان ينفخ فيها وليس بفاعل . مجهولة لعكرمة وغيره .

وفي رواية اخرى عن أبي عبد الله «ع» : من صور صورة من الحيوان يعذب حتى ينفخ فيها وليس بنافخ فيها . مجهولة لمحمد بن مروان الكلبي . وعلى هذا النهج أحاديث العامة . راجع ج ٧ سنن البيهقي ص ٢٦٩ .

(١) راجع ج ٢ المستدرك ص ٤٥٧ . وج ٧ سنن البيهقي ص ٢٦٨ .

محله ، بل بدونها ، كما في أمر الامام «ع» (١) الأسد المنقوش على البساط بأخذ الساحر في مجلس الخليفة) .

وفيه أن هذا خلاف ظواهر الأخبار ، فان الظاهر منها أن التكليف إنما هو بإحياء نفس الصور دون محلها ، وأما أمر الامام «ع» الأسد المنقوش على البساط بأخذ الساحر فسيأتي الجواب عنه .

الثاني : أن النفخ إنما هو (بملاحظة لون النقش الذي هو في الحقيقة أجزاء لطيفة من الصبغ ، والحاصل : أن مثل هذا لايعد قرينة عرفا على تخصيص الصورة بالمجسمة) .

وهذا الجواب متين ، وبيان ذلك : أنه اذا كان المقصود من النفخ هو النفخ في النقوش الخالية عن الجسم التي هي ليست إلا أعراضا صرفة ، فانه لامناص عن الاشكال المذكور ، وهو واضح . واذا كان المقصود من النفخ فيها بملاحظة لون النقش ، وأجزاء الصبغ اللطيفة فهو متين ، إذ النفخ حينئذ إنما هو في الأجزاء الصغار ، ولا ريب في قابليتها للنفخ لتكون حيواناً ، ولا يلزم منه انقلاب العرض الى الجوهر ، بل هو من قبيل تبدل جوهر بجوهر آخر . وعليه فلا يتوجه الاشكال المذكور على شمول الروايات المتقدمة (أعني الأخبار المشتملة على نفخ الروح) لصور ذي الروح مطلقاً وإن كانت غير مجسمة . ولكن قد عرفت أنها ضعيفة السند .

ومع الاغضاء عن جميع ماذكرناه ففي مادل على حرمة تصوير الصور لذوات الأرواح مطلقاً غنى وكفاية كما عرفت .

ويضاف الى ذلك كله ماتقدم من المطلقات التي دلت على حرمة التصوير ، فان الخارج عنها ليس إلا تصوير الصور لغير ذي الروح ، فيبقى الباقي تحتها . ولكن قد عرفت أن تلك المطلقات ضعيفة السند .

ومن هنا يعلم أنه لااستحالة في صيرورة الصورة الأسدية المنقوشة على البساط أسداً

---

(١) في ج ١١ البحار ص ٢٤٣ عن علي بن يقطين قال : استدعى الرشيد رجلا يبطل به أمر أبي الحسن موسى بن جعفر «ع» ويقطعه ويخجله في المجلس فانتدب له رجل معزم فلما أحضرت المائدة عمل ناموساً على الخبز فكان كلما رام خادم أبي الحسن «ع» تناول رغيفاً من الخبز طار من بين يديه واستفز هارون الفرح والضحك لذلك فلم يلبث ابو الحسن أن رفع رأسه الى أسد مصور على بعض الستور فقال : ياأسد الله خذ عدو الله فوثبت تلك الصورة كأعظم مايكون من السباع فافترست ذلك المعزم فخر هارون وندماؤه على وجوههم مغشياً عليهم وطارت عقولهم خوفاً من هول مارأوه ، الخبر .

حقيقياً وحيواناً مفترساً بأمر الامام «ع» ، غاية الأمر أنه من الامور الخارقة للعادة ؛ لكونه إعجازاً منه «ع» ، وقد حققنا في مبحث الاعجاز من مقدمة التفسير أن الاعجاز لابد وأن يكون خارجا عن النواميس الطبيعية ، وخارقا للعادة .

وتوضيح ذلك أن الخلق والايجاد على قسمين ، الأول : أن يكون بحسب المقدمات الإعدادية والنواميس الطبيعية ؛ فانه تعالى وإن كان قادراً على خلق العوالم بمجرد الارادة التكوينية ، إلا أن حكمته قد جرت على أن يخلقها بالسير الطبيعي ، وطي المراتب المختلفة بلبس الصور وخلعها حتى تصل الى المقصد الاقصى والغاية القصوى .

مثلا اذا تعلقت المشية الإلهية بخلق الانسان بحسب المقدمات الاعدادية والسير الطبيعي جعل الله مواده الاصلية في كمون الاغذية فيأكلها البشر فتحللها القوى المكنونة فيه الى أن تصل الى حدالمنوية ، ثم يستقر المني في الرحم ، فيكون دماً ثم علقة ثم مضغة ثم لحماً ثم عظما ثم انسانا ، وهذا هو الخلق بالنواميس الطبيعية . وكذلك الحال في سائر المخلوقات .

الثاني : أن يكون الخلق غير جار على النواميس الطبيعية ، بل أمراً دفعياً وخارقاللعادة ، وتكون المقدمات الطبيعية كلها مطوية فيه ، كجعل الحبوب أشجاراً وزروعا ، والاحجار لؤلؤاً ويواقيتاً دفعة واحدة ، ويسمى ذلك بالاعجاز ، وهذا من المواهب الإلهية التي خص الله بها أنبياءه ورسله (ص) والأئمة الطاهرين «ع» . وصيرورة الصورة الاسدية حيواناً مفترساً بأمر الامام «ع» من القبيل الثاني .

الوجه الثاني : ماذكره في متاجر الجواهر ، وهو أن (في بعض النصوص التي تقدمت في كتاب الصلاة من أنه لابأس اذا غير رؤوسها (١) وفي آخر (٢) قطعت وفي ثالث(٣)

---

(١) في ج ١ ئل باب ٤ جواز إبقاء التماثيل التي تغير من أحكام المساكن ص ٣١٨ . و ج ١١ الوافي ص ١٠٨ . و ج ٢ كا ص ٢٢٦ . عن زرارة عن أبي جعفر «ع» قال : لابأس بأن يكون التماثيل في البيوت اذا غيرت رؤوسها منها وترك ماسوى ذلك . حسنة لابراهيم بن هاشم .

(٢) في ج ١ ئل باب ٣٢ كراهة استقبال المصلي التماثيل من مكان المصلي ص ٣٠٠ . و ج ٢ كا ص ٢٢٦ . و ج ٥ الوافي ص ٧٣ . عن علي بن جعفر عن أبي الحسن «ع» قال : سألت عن الدار والحجرة فيها التماثيل أيصلي فيها ؟؟ فقال : لا تصل وفيهــا شيء يستقبلك إلا أن لاتجد بداً فتقطع رؤوسها وإلا فلا تصل فيها . صحيحة .

(٣) في الباب ٣٢ المزبور من ج ١ ئل ص ٣٠٠ : عن علي بن جعفر عن أخيه موسى ابن جعفر «ع» قال : سألته عن مسجد يكون فيه تصاوير وتماثيل يصلي فيه ؟ فقال : —

كمرت نوع إشعار بالجسم) .

وفيه أولا : أنه لا إشعار في شيء من هذه الروايات بكون الصور المنهي عنها مجسمة إلا في رواية قرب الاسناد (تكسر رؤوس التماثيل وتلطخ رؤوس التصاوير) وهي ضعيفة السند ، والوجه في عدم إشعار غيرها بذلك هو أن قطع الرأس أو تغييره كما يصدق في الصور المجسمة ، فكذلك يصدق في غيرها .

وثانياً : أن الكلام في المقام في عمل الصور ، وهو لا يرتبط بالصلاة في بيت فيه تماثيل ، بل الصلاة فيه كالصلاة في الموارد المكروهة .

الوجه الثالث : ما في الجواهر أيضا من أنه (يظهر من مقابلة النقش للصورة في خبر المناهي ذلك أيضا) أي كون الصور المحرمة مجسمة .

وفيه أولا : أن خبر المناهي ضعيف السند ومجهول الراوي ، كما عرفت مراراً .

وثانياً : ما ذكره السيد في حاشيته : وهو أن ما اشتمل على كلمة النقش (خبر آخر عن النبي «ص» نقله الامام «ع» ، فلا مقابلة في كلام النبي ، والامام أراد أن ينقل اللفظ الصادر عنه «ع») .

فروع مهمة

تصوير الملك والجن

الاول : هل يلحق الجن والملك بالحيوان فيحرم تصويرها أو لا ؟ ففيه قولان : وقد يقال بالثاني ، كما في الجواهر ، وحكاه عن بعض الاساطين في شرحه على القواعد .

والوجه فيه أن المطلقات المتقدمة وان اقتضت حرمة التصوير مطلقاً إلا أنك قد عرفت أنها مقيدة بالروايات المعتبرة كصحيحة محمد بن مسلم : (لا بأس ما لم يكن شيئاً من الحيوان) وغيرها ، وقد عرفت ذلك آنفاً ، وعليه فنفي البأس عن تصوير غير الحيوان يقتضي اندراج الملك والجن تحت الحكم بالجواز ، فان من الواضح أنهما ليسا من جنس الحيوان .

وفيه أن المراد من الحيوان هنا ما هو المعروف في مصطلح أهل المعقول من كونه جسما حساسا متحركا بالارادة ، ومن البديهي أن هذا المفهوم يصدق على كل مادة ذات روح سواء كانت من عالم العناصر أم من عالم آخر هو فوقه ، وعليه فلا قصور في شمول صحيحة محمد بن مسلم للملك والجن والشيطان ، فيحكم بحرمة تصويرهم .

--- تكسر رؤوس التماثيل وتلطخ رؤوس التصاوير ويصلي فيه ولا بأس مجهولة لعبدالله ابن الحسن .

ودعوى أن الملك من عالم المجردات فليس له مادة ، كما اشتهر في ألسنة الفلاسفة ، دعوى جزافية . فانه مع الخدشة في أدلة القول بعالم المجردات ماسوى الله كما حقق في محله ، انه مخالف لظاهر الشرع . ومن هنا حكم المجلسي (ره) في اعتقاداته بكفر من أنكر جسمية الملك . وتفصيل الكلام في محله .

وإن أبيت إلا إرادة المفهوم العرفي من الحيوان فاللازم هو القول بانصرافه عن الانسان ايضا ، كانصرافه عن الملك والجن ، ولذا قلنا : إن العمومات الدالة على حرمة الصلاة في أجزاء مالا يؤكل لحمه منصرفة عن الانسان قطعاً ، مع أنه لم يقل أحد هنا بالانصراف ، فتحصل أنه لايجوز تصوير الملك والجن .

وفي حاشية السيد (ره) ماملخصه : أن كلا من صحيحة ابن مسلم ، وما في خبر تحف العقول (وصنعة صنوف التصاوير مالم يكن مثل الروحاني) مشتمل على عقدين عقد ترخيصي وعقد تحريمي ، فلا يكونان من الاعم والاخص المطلقين ، لوجود التعارض بين منطوق الصحيحة وبين مفهوم الخبر بالعموم من وجه في الملك والجن ، فان مقتضى الصحيحة هو جواز تصويرهما ، ومقتضى مفهوم رواية تحف العقول هو حرمة تصويرهما ، وحيث إن الترجيح بحسب الدلالة غير موجود ، والمرجح السندي مع الصحيحة ، فلا بد من ترجيح ماهو أقوى من حيث السند .

وفيه أولا : أن خبر تحف العقول ضعيف السند ، ومضطرب الدلالة ، فلا يجوز العمل به في نفسه فضلا عما اذا كان معارضا لخبر صحيح ، وقد تقدم ذلك .

وثانياً : أنا سلمنا جواز العمل به ، ولكنا قد حققنا في باب التعادل والترجيح من الاصول أن أقوائية السند لاتكون مرجحة في التعارض بالعموم من وجه ، بل لابد من الرجوع الى المرجحات الاخر ، وحيث لاترجيح لكل منهما على الآخر ، فيحكم بالتساقط ويرجع الى المطلقات الدالة على حرمة التصوير مطلقا ، وعليه فيحرم تصوير الملك والجن لهذه المطلقات ، إلا أنك قد عرفت آنفاً أن المطلقات بأجمعها ضعيفة السند ، فلا تكون مرجعاً في المقام ، فلا بد وأن يرجع الى البراءة .

وسيأتي ان صحيحة محمد بن مسلم غريبة عن حرمة التصوير .

اللهم إلا أن يقال : إن المتعارف من تصوير الملك والجن مايكون بشكل أحد الحيوانات فيحرم من هذه الجهة ، ولكن يرد عليه أن من يصور صورة الملك والجن إنما يقصد صورتهما لاصورة الحيوان ، ولا بما هو أعم منها ومن الحيوان ، إلا أن يكونا معدودين من أفراد الحيوان كما عرفت .

نعم يمكن استفادة الحرمة من صحيحة البقباق المتقدمة ، بدعوى أن الظاهر من قوله «ع»

فيها : (والله ماهي تماثيل الرجال والنساء ولكنها الشجر وشبهه) هو المقابلة بين ذي الروح وغيره من حيث جواز التصوير وعدمه ، وذكر الامور المذكورة فيها إنما هو من باب المثال والله العالم .

ان حرمة التصوير غير مقيدة
بكون الصورة معجبة

الفرع الثاني : ماذكره المصنف وحاصله : انا اذا عممنا الحكم لغير الحيوان مطلقاً أومع التجسيم فالظاهر أن المراد به ماكان مخلوقا لله سبحانه على هيئة خاصة معجبة للناظر ، وإلا فلا وجه للحرمة ، وعلى هذا فلا يحرم تصوير الصور لما هو من صنع البشر وإن كان على هيئة معجبة كالسيوف والابنية والقصور والسيارات والطيارات والدبابات وغيرها .

وكذلك لايحرم تصوير الصور لما هو مخلوق لله ولكن لا بهيئة معجبة كالخشب والقصب والشطوط والبحار والأودية والعرصات ونحوهـا . ومن هنا ظهر الاشكال فيما حكاه المصنف عن كاشف اللثام فى مسألة كراهة الصلاة فى الثوب المشتمل على التماثيل من أنه (لو عمت الكراهة لتماثيل ذي الروح وغيرها كرهت الثياب ذوات الأعلام لشبه الأعلام بالاخشاب والقصبات ونحوها ، والثياب المحشوة لشبه طرائقها المخيطة بها ، بل الثياب قاطبة لشبه خيوطها الاخشاب ونحوها) .

وفيه أولا : أن مادل على حرمة التصوير لم يقيد بكون الصورة أو ذي الصورة معجبة فلا وجه لجعل الاعجاب شرطا فى حرمة التصوير .

وثانياً : ماذكره المحقق الايرواني من أن (الاعجاب الحاصل عند مشاهدة الصورة إنما هو من نفس الصورة لكشفها عن كمال مهارة النقـاش ولو كانت صورة نمل أو دود ، ولذا لايحصل ذلك الاعجاب من مشاهدة ذي الصورة) .

وأما ماحكاه عن كاشف اللثام فيرد عليه أولا : أن مورد البحث هنا إنما هو الشبه الخاص بحيث يقال فى العرف : إن هذا صورة ذاك ، ومن البديهي أن مجرد كون الاعلام والطرائق والخيوط فى الثياب على هيئة الاخشاب والقصب لايحقق الشبه المذكور ، وإلا فلا محيص عن الاشكال حتى بناء على اختصاص الحكم بذوات الارواح لشبه أعلام الثياب وطرائقها المخيط بالحيات والديدان ونحوها .

وثانيا : أنه يعتبر فى حرمة التصوير قصد الحكاية كما سيأتي فى الفرع الآتي ، فصانع الثوب لايقصد شباهته بشيء من ذوات الارواح وغيرها ، بل غرضه نسج الثوب فقط ،

وعليه فلا بأس بشباهته بشيء من الحيوانات وغيرها شباهة اتفاقية .

نعم اذا قلنا بتعميم الحكم لغير الحيوان مطلقاً أو فى الجملة فلامناص من الالتزام بانصراف الأدلة عما هو مصنوع للعباد بديهة أن إيجاد نفس ذي الصورة جائز فايجاد صورته أولى بالجواز .

اعتبار قصد الحكاية في حرمة التصوير

الفرع الثالث : ماذكره المصنف بقوله : (هذا كله مع قصد الحكاية والتمثيل ، فلودعت الحاجة الى عمل شيء يكون شبيهاً بشيء من خلق الله ولو كان حيواناً من غير قصد الحكاية فلا بأس قطعاً) .

وتوضيح كلامه : أنه لاشبهة فى اعتبار قصد حكاية ذي الصورة فى حرمة التصوير ، لأن المذكور فى الروايات النهي عن التصوير والتمثيل ، ولا يصدق ذلك اذا حصل التشابه بالمصادفة والاتفاق من غير قصد للحكاية ، وهذا نظير اعتبار قصد الحكاية فى صحة استعمال الالفاظ فى معانيها ، وبدون ذلك ليس هناك استعمال .

وعليه فاذا احتاج أحد الى عمل شيء من المكائن أو آلاتها أو غيرهما من الاشياء اللازمة على صورة حيوان فلا يكون ذلك حراما ، لعدم صدق التصوير عليه بوجه . والمثال الواضح لذلك الطائرات المصنوعة فى زماننا ، فانها شبيهة بالطيور ومع ذلك لم يفعل صانعها فعلا محرما ، ولا يتوهم أحد حتى الصبيان أن صانع الطائرة يصور صورة الطير ، بل إنما غرضه صنع شيء آخر للمصلحة العامة ، وكونه على هيئة الطير إنما هو اتفاقي . ومن هنا لاوجه لما توهمه كاشف اللثام على ماعرفت من أنه (لو عمت الكراهة لتماثيل ذي الروح وغيره كرهت الثياب ذوات الاعلام لشبه الاعلام بالاخشاب) . فان النساج لم يقصد الحكاية فى فعله .

وتوهم بعضهم أن مراد المصنف من كلامه فى هذا الفرع هو أن يكون الداعي الى التصوير هو الاكتساب دون التمثيل بأن يكون غرض المصور نظر الناس الى الصور والتماثيل وإعطاء شيء بازاء ذلك .

وفيه أنه من العجائب ، لكونه غريباً عن كلام المصنف ، على أنه من أوضح أفراد التصوير المحرم فكيف يحمل كلام المصنف عليه !! .

أعتبار المصدق العرفي في حرمة التصوير

الفرع الرابع : ماذكره المصنف أيضاً ، وهو (أن المرجع فى الصورة الى العرف ، فلا يقدح فى الحرمة نقص بعض الاعضاء) . وتوضيح ذلك : أنه يعتبر فى تحقق الصورة فى الخارج الصدق العرفي ، فان الأدلة المتقدمة التي دلت على حرمة التصوير إنما تقتضي حرمة الصورة العرفية التامة الاعضاء والجوارح بحيث يصدق عليها أنها مثال بالحمل الشايع وعليه فاذا صور أحد نصف حيوان من رأسه الى وسطه أو بعض أجزائه فان قدر الباقي موجوداً فهو حرام ، كما اذا صور انساناً جالساً لايتبين نصف بدنه ، أو كان بعض أجزائه ظاهراً وبعضه مقدراً بأن صور انسانا وراء جدار أو فرس أو يسبح فى الماء ورأسه ظاهر وإن قصد النصف فقط فلا يكون حراما ، فان الحيوان لايصدق على بعض أجزائه كرجله ويده ورأسه . نعم اذا صدق الحيوان على هذا النصف كان تصويره حراما ، وعلى هذا فاذا صور صورة حيوان متفرق الأجزاء فلا يكون ذلك حراما ، فاذا ركبها كان حراما لصدق التصوير على التركيب ، واذا كان الغرض تصوير بعض الأجزاء فقط ثم بدى له الاكمال حرم الاتمام فقط ، فانه مع قطع النظر عن الاتمام ليس تصويرآلذي روح

ومما ذكرناه ظهر بطلان قول المحقق الايرواني : (إن من المحتمل قريباً حرمة كل جزء جزء أو حرمة مايعم الجزء والكل ، فنقش كل جزء حرام مستقل اذا لم ينضم اليه نقش بقية الاجزاء ، وإلا كان الكل مصداقا واحداً للحرام) الى أن قال : (ويحتمل أن يكون كل فاعلا للحرام ، كما اذا اجتمع جمع على قتل واحد . فان الهيئة تحصل بفعل الجميع ، فلولا نقش السابق للاجزاء السابقة لم تتحصل الهيئة بفعل اللاحق) .

على أن المقام لايقاس باجتماع جمع على قتل واحد ، فان الاعانة على القتل حرام بالروايات المستفيضة بل المتواترة ، بخلاف مانحن فيه ، فان التصوير المحرم إنما يتحقق بفعل اللاحق ، وتحصل الهيئة المحرمة بذلك .

غاية الامر أن نقش السابق للاجزاء السابقة يكون إعانة على الاثم ، وهي ليست بحرام كما عرفت فيما سبق .

جواز أخذ العكس المتعارف

الفرع الخامس : الظاهر من الادلة المتقدمة الناهية عن التصوير والتمثيل هو النهي عن ايجاد الصورة ، كما أن النهي عن سائر الأفعال المحرمة نهي عن إيجادها في الخارج ، وعليه فلا يفرق في حرمة التصوير بين أن يكون باليد أو بالطبع أو بالصياغة أو بالنسج ، سواء أكان ذلك أمراً دفعياً كما اذا كان بالآلة الطابعة أم تدريجياً .

وعلى هذا المنهج فلا يحرم أخذ العكس المتعارف في زماننا ، لعدم كونه إيجاداً للصورة المحرمة ، وإنما هو اخذ للظل ، وإبقاء له بواسطة الدواء ، فان الانسان اذا وقف في مقابل المكينة العكاسة كان حائلا بينها وبين النور ، فيقع ظله على المكينة ، ويثبت فيهالاجل الدواء فيكون صورة لذي ظل ، واين هذا من التصوير المحرم ؟ .

وهذا من قبيل وضع شيء من الادوية على الجدران او الاجسام الصيقلية لتثبت فيها الاظلال والصور المرتسمة ، فهل يتوهم أحد حرمته من جهة حرمة التصوير ، وإلا لزمه القول بحرمة النظر الى المرآة ، إذ لا يفرق في حرمة التصوير بين بقاء الصورة مدة قليلة او مدة مديدة !! .

وقد اشتهر انطباع صور الأشياء في شجرة الجوز في بعض الأحيان ، ولا نحتمل أن يتفوه احد بحرمة الوقوف في مقابلها في ذلك الوقت ، بدعوى كونه تصويراً محرما .

وعلى الاجمال لا نتصور حرمة اخذ العكس المتعارف ، لا من جهة الوقوف في مقابل المكينة العكاسة ، ولا من جهة ابقاء الظل فيها كما هو واضح .

الفرع السادس : قد عرفت آنفاً أن المناط في حرمة التصوير قصد الحكاية والصدق العرفي ، وعليه فيحرم تصوير الصورة للحيوانات مطلقا سواء ما كان منها فرداً لنوع من الحيوانات الموجودة ، وما لم يكن كذلك كالعنقاء ونحوه من الحيوانات الخيالية ، وذلك لاطلاق الادلة .

الفرع السابع : اذا صور صورة مشتركة بين الحيوان وغيره لم يكن ذلك حراما إلا اذا قصد الحكاية عن الحيوان ، ثم اذا اشترك اشخاص عديدة في صنعة صورة محرمة ، فان قصد كل واحد منهم التصوير المحرم فهو حرام ، وإلا فلا يحرم غير تركيب الاجزاء المتشتتة

الفرع الثامن : قد عرفت في البحث عن حرمة تغرير الجاهل : أن إلقاء الغير في الحرام الواقعي حرام ، وعليه فلا فرق في حرمة التصوير بين المباشرة والتسبيب . بل قد عرفت في المبحث المذكور : أن نفس الادلة الاولية تقتضي عدم الفرق بين المباشرة والتسبيب في

إيجاد المحرمات ، وعلى هذا فلا نحتاج فى استفادة التعميم الى القرينة وملاحظة المناط كما فى حاشية السيد (ره) .

ما استدل به على حرمة

اقتناء الصور المحرمة والجواب عنه

قوله : (بقي الكلام فى جواز اقتناء ماحرم عمله من الصور) . أقول : هل يجوز اقتناء الصور المحرمة أو لا ؟ ففيه قولان : فالمحكي عن شرح الارشاد للمحقق الاردبيلي ، وعن جامع المقاصد للمحقق الثاني هو الجواز ، إلا أن المعروف بين القدماء حرمة بيع التماثيل وابتياعها والتكسب بها . بل حرمة اقتنائها .

وقد استدل على حرمة اقتنائها بوجوه ، الوجه الاول : أن الوجود والايجاد فى الحقيقة شيء واحد وإنما يختلفان بالاعتبار ، فان الصادر من الفاعل بالنسبة اليه إيجاد ، وبالنسبة الى القابل وجود ، فاذا حرم الايجاد حرم الوجود .

وفيه أن حرمة الايجاد وإن كان ملازما لحرمة الوجود إلا ان الكلام هنا ليس فى الوجود الاولي الذي هو عين الايجاد أو لازمه ، بل فى الوجود فى الآن الثاني الذي هو عبارة عن البقاء ، ومن البديهي انه لاملازمة بين الحدوث والبقاء ، لاحكما ، ولا موضوعا ، وعليه فما يدل على حرمه الايجاد لايدل على حرمة الوجود بقاء ، سواء كان صدوره من الفاعل عصيانا أم نسيانا أم غفلة إلا اذا قامت قرينة على ذلك ، كدلالة حرمة تنجيس المسجد على وجوب إزالة النجاسة عنه .

بل ربما يجب إبقاء النتيجة وإن كان الفعل حراما ، كما اذا كتب القرآن على ورق مغصوب ، او بحبر مغصوب ، او كتبه العبد بدون إذن مولاه ، او بنى مسجداً بدون إذنه او تولد احد من الزنا ، فان فى ذلك كله يجب حفظ النتيجة وإن كانت المقدمة محرمة .

وعلى الجملة ماهو متحد مع الايجاد ليس مورداً للبحث ، وما هو مورد للبحث لادليل على اتحاده مع الايجاد .

لايقال : إن النهي عن الايجاد كاشف عن مبغوضية الوجود المستمر فى عمود الزمان ، كما أن النهي عن بيع العبد المسلم من الكافر حدوثا يكشف عن حرمة ملكيته له بقاء .

فانه يقال : إن النهي عن بيع العبد المسلم من الكافر إن تم فهو يدل على وجوب إزالة علاقة الكافر عنه كما سيأتي بيان ذلك فى محله ، ولا يفرق فى ذلك بين الحدوث والبقاء ، بخلاف مانحن فيه ، إذ قد عرفت : أن مجرد وجود الدليل على حرمة الايجاد لايدل على

حرمة الابقاء إلا اذا كان محفوفاً بالقرائن المذكورة .

على أنا اذا سلمنا الملازمة بين مبغوضية الايجاد وبين مبغوضية الوجود فانما يتم بالنسبة الى الفاعل فقط فيجب عليه إتلافه دون غيره ، مع أن المدعى وجوب إتلافه على كل احد فالدليل أخص منه .

الوجه الثاني : أن صنعة التصاوير لذوات الأرواح من المحرمات الشرعية ، وقد دل عليه قوله «ع» في رواية تحف العقول : (وصنعة صنوف التصاوير مالم يكن مثال الروحاني) وكل صنعة يجيء منها الفساد محضاً من دون أن يكون فيها وجه من وجوه الصلاح فهي محرمة ، وقد دل على ذلك مافي رواية تحف العقول من الحصر : (إنما حرم الله الصناعة التي هي حرام كلها التي يجيء منها الفساد محضاً ولا يكون منه وفيه شيء من وجوه الصلاح) وكل مايجيء منه الفساد محضاً يحرم جميع التقلب فيه ، ومنه الاقتناء والبيع ، وقد دل عليه قوله «ع» فيها : (وجميع التقلب فيه من جميع وجوه الحركات كلها) . وقوله «ع» فيها ايضا : (فكل أمر يكون فيه الفساد مما هو منهي عنه ، الى ان قال : فهو حرام محرم بيعه وشراؤه وإمساكه وملكه وهبته وعاريته وجميع التقلب فيه) .

وفيه أولا : ان الرواية ضعيفة السند فلا يجوز الاستناد اليها في شيء من المسائل الشرعية كما عرفته في اول الكتاب .

وثانياً : قد عرفت انه لاملازمة بين حرمة عمل شيء وبين حرمة بيعه واقتنائه والتصرف فيه والتكسب به ، ومن هنا نقول بحرمة الزنا ، ولا نقول بحرمة تربية اولاد الزنا ، بل يجب حفظهم لكونهم محقوني الدماء .

وثالثا : لانسلم أن عمل التصاوير مما يجيء منه الفساد محضاً ، فانه كثيراً ماتترتب عليه المنافع المحللة من التعليم والتعلم وحفظ صور بعض الاعاظم ونحو ذلك من المنافع المباحة .

الوجه الثالث : قوله (ص) في الخبر المتقدم : (لاتدع صورة إلا محوتها) .

وفيه أولا : أنه ضعيفة السند . وثانيا : ماذكره المحقق الايرواني من انه (وارد في موضوع شخصي فلعل تصاوير المدينة كانت اصناما وكلاهما موذيات وقبورها مسنمات) .

الوجه الرابع : مادل (١) على عدم صلاحية اللعب بالتماثيل .

وفيه أولا : انه ضعيف السند . وثانيا : ان عدم الصلاحية أعم من الحرمة ، فلا يدل

---

(١) في ج ١ ئل باب ٣ عدم جواز نقش البيوت بالتماثيل من احكام المساكن ص ٣١٨ عن مثنى رفعه قال : التماثيل لايصلح ان يلعب بها . مرسلة . ومرفوعة . ومجهولة للمثنى . وفي ج ٢ ئل باب ١٢٢ تحريم عمل الصور المجسمة مما يكتسب به ص ٥٦٥ : عن —

عليها . وثالثا : لو سلمنا دلالته على حرمة اللعب بها فلا ملازمة بين حرمته وحرمة اقتنائها ، فان حرمة اللعب أعم من حرمة الاقتناء .

ورابعا : انه غريب عما نحن فيه ، إذ من المحتمل القريب ان يراد من التماثيل في هذه الطائفة من الرواية الشطرنج والوجه في صحة إطلاق التماثيل عليه هو ان القطع التي يلعب بها في الشطرنج على ستة اصناف ، وكل صنف على صورة ، كالشاة والفرزان (١) والفيل والفرس والرخ (٢) والبيذق (٣) وقد صور هذه القطع في كتاب المنجد فراجع .

ويؤيد ماذكرناه من إرادة الشطرنج من التماثيل انا لانتصور معنى لحرمة اللعب بالتصاوير المتعارفة كما هو واضح ، وعليه فما دل على حرمة اللعب بها إنما هو من ادلة حرمة اللعب بالشطرنج ، ولا أقل من الاحتمال ، فلا يبقى له ظهور في إرادة الصور المتعارفة .

الوجه الخامس : صحيحة البقباق ـ المتقدمة عند الاستدلال على حرمة التصوير ـ (عن ابي عبد الله «ع» في قول الله تعالى (٤) : يعملون له مايشاء من محاريب وتماثيل ؟ فقال : والله ماهي تماثيل الرجال والنساء ولكنها الشجر وشبهه) . بدعوى ان ظاهر الرواية ان الامام «ع» انكر ان شاء سليمان «ع» هذا الصنف من التماثيل ، فتكون دالة على مبغوضية وجود التماثيل ، وحرمة اقتنائها .

وفيه ان الظاهر من الرواية رجوع الإنكار الى كون التصاوير المعمولة لسليمان «ع» تصاوير الرجال والنساء ، فلا تدل الرواية على مبغوضية العمل فضلا عن مبغوضية المعمول والوجه فيه هو ان عمل تصاوير الرجال والنساء واقتنائها من الامور اللاهية غير اللائقة بمنصب الاعاظم والمراجع من العلماء والروحانيين فضلا عن مقام النبوة ، فان النبي (ص) لابد وان يكون راغبا عن الدنيا وزخرفها ، واما عمل الصور وجمعها فمن لعب الصبيان وشغل المجانين والسفهاء ، فلا يليق بمنصب النبوة ، بخلاف تصاوير الشجر وشبهه ، فانها

— علي بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر «ع» قال : سألته عن التماثيل هل يصلح ان يلعب بها ؟ قال : لا . مجهولة لعبد الله بن الحسن .

(١) الفرزان بضم الفاء وسكون الراء المهملة الملكة في لعب الشطرنج ج فرازين بفتح الفاء ، والكلمة من الدخيل .

(٢) الرخ بضم الراء المهملة والخاء المعجمة طائر وهمي كبير ، الواحدة رخة قطعة من قطع الشطرنج ج رخاخ ورخخة بكسر الراء .

(٣) البيذق بفتح الباء وسكون الياء الماشي راجلا ومنه بيذق الشطرنج ج بياذق .

(٤) سورة سبأ ، آية : ١٢ .

غير منافية لذلك .

وقد يقال : ان الصانعين للتماثيل هم الجن ، وإنما يتم الاستدلال بالرواية على حرمة اقتناء الصور اذا قلنا بحرمة التصوير على الجن كحرمته على الانس ، وهو اول الكلام .

وفيه ان الكلام ليس فى عمل الصور، بل فى اقتنائها ، ومن الواضح انه يعود الى سليمان .

الوجه السادس : حسنة زرارة المتقدمة فى الحاشية (لا بأس بأن يكون التماثيل فى البيوت اذا غيرت رؤوسها منها وترك ماسوى ذلك) . فانها بمفهومها دالة على ثبوت البأس اذا لم يغير الرأس .

وفيه ماذكره المصنف من حمل البأس فيها على الكراهة للصلاة . وعليه فتدل الرواية على جواز اقتناء الصور مع قطع النظر عن الصلاة .

ويؤيده مافى رواية قرب الاسناد (١) من انه (ليس فيما لايعلم شيء فاذا علم فلينزع الستر وليكسر رؤوس التماثيل) . فان الظاهر ان الأمر بكسر رؤوس التصاوير لأجل كون البيت معداً للصلاة . ومع الاغضاء عما ذكرناه وتسليم ان البأس ظاهر فى المنع فالرواية معارضة بما دل على جواز الاقتناء كما سيأتي . ويضاف الى جميع ذلك انها ضعيفة السند ومجهولة الراوي .

الوجه السابع : مادل (٢) على كراهة علي «ع» وجود الصور فى البيوت ، فانه بضميمة مادل (٣) على ان عليا «ع» لم يكن يكره الحلال يدل على حرمة اقتناء الصور فى البيوت .

وفيه ان المراد من الحلال الذى كان علي «ع» لايكرهه المباح المتساوي طرفاه ، لامايقابل الحرمة ، لأن عليا «ع» كان يكره المكروه ايضا . ومن هنا يظهر ان الكراهة المذكورة فى الرواية الاولى اعم من الحرمة والكراهة المصطلحة . وإذن فلا دلالة فيها ايضا على حرمة اقتناء الصور .

---

(١) مجهولة لعبد الله بن الحسن . راجع ج ١ ئل باب ٤٤ كراهة الصلاة فى التماثيل من لباس المصلي ص ٢٧٤ .

(٢) فى ج ١ ئل باب ٣ عدم جواز نقش البيوت بالتماثيل من احكام المساكن ص ٣١٨ عن حاتم بن اسماعيل عن جعفر عن ابيه ان عليا كان يكره الصورة فى البيوت . مجهولة لحاتم

(٣) فى ج ١ كا ص ٣٨٢ باب ٨٠ المعاوضة فى الطعام من المعيشة . وج ٢ التهذيب باب بيع الواحد بالاثنين ص ١٤٤ . و ج ١٠ الوافى باب ٩١ المعاوضة فى الطعام ص ٧٩ . و ج ٢ ئل باب ١٥ عدم جواز التفاضل فى الجنس الربوي من احكام الربا ص ٦٠١ فى صحيحة ابي بصير « ولم يكن على يكره الحلال » .

الوجه الثامن : رواية الحلبي (١) فقد أمر الامام «ع» فيها بتغيير رأس الصورة وجعلها كهيئة الشجر ، فتدل على حرمة إبقاء الصور من غير تغيير فيها .

وفيه ان أمر الامام «ع» بتغيير الصورة فى الطنفسة التي اهديت اليه ليس إلا كفعله بنفسه ، ومن الواضح ان فعل الامام «ع» لايدل على الوجوب ، ولا يقاس ذلك بسائر الاوامر الصادرة منه «ع» الدالة على الوجوب ، وقد تقدم نظير ذلك فى البحث عن بيع الدراهم المغشوشة من أمره «ع» بكسر الدرهم المغشوش ، وإلقائه فى البالوعة ، على ان الرواية مرسلة ، فلا يجوز الاستناد اليها .

الوجه التاسع : صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة (عن تماثيل الشجر والشمس والقمر ؟ فقال : لابأس مالم يكن شيئا من الحيوان) . فانها ظاهرة فى حرمة اقتناء الصور المحرمة ، فان التماثيل جمع تمثال بالفتح ، ويجمع على تمثالات . وعليه فالسؤال عن التماثيل إنما هو سؤال عن الصور الموجودة في الخارج ، فلا بد وأن يحمل على الامور المناسبة لها من البيع والشراء والاقتناء والتزين ونحوها ، لاعلى نفس عمل الصور ، كما أن السؤال عن بقية الأشياء الخارجية ـ من المأكولات والمشروبات والمركوبات والمنكوحات ونحوها ـ سؤال عن الأفعال المناسبة لها ، والطارئة عليها بعد كونها موجودة في الخارج . وإذن فالصحيحة دالة على حرمة اقتناء الصور المحرمة وبيعها وشرائها والتزين بها ، كما هو واضح .

قال المحقق الايرواني : (والجواب أما عن الصحيحة فبعد تسليم السؤال فيها عن حكم الاقتناء وكون اقتنائها من منافعها . أن غاية مايستفاد منها ثبوت البأس ، وهو أعم من التحريم) .

وفيه أن كلمة البأس ظاهرة في المنع مالم يثبت الترخيص من القرائن الحالية أو المقالية ، كما أن مقابلها : أعني كلمة لابأس ظاهر في الجواز المطلق .

فالانصاف أنها ظاهرة في التحريم ، إلا أنها معارضة بما دل (٢) على جواز اقتناء الصور

---

(١) في ١ ئل باب ٤ عدم جواز إبقاء التماثيل من أحكام المساكن ص ٣١٨ : الطبرسي في مكارم الأخلاق عن الحلبي عن أبي عبد الله «ع» قال : وقد اهديت إلي طنفسة من الشام عليها تماثيل طائر فأمرت به فغير رأسه فجعل كهيئة الشجر . مرسلة . الطنفسة بالمثلثة في الطاء والفاء البساط والحصير والثوب ج طنافس ، والكلمة من الدخيل .

(٢) عن الحلبي قال : قال أبو عبد الله «ع» : ربما قمت فأصلي وبين يدي الوسادة وفيها تماثيل طير فجعلت عليها ثوبا . صحيحة .

وعن محمد بن مسلم قال : قلت لأبي جعفر «ع» : أصلي والتماثيل قدامي وأنا أنظر اليها ؟ـ

فلا بد من حملها على الكراهة، كغيرها من الأخبار المتقدمة لو سلمت دلالتها على الحرمة ،

— قال : لااطرح عليها ثوبا لابأس بها اذا كانت عن يمينك أو شمالك أو خلفك أو تحت رجلك أو فوق رأسك وإن كانت في القبلة فألق عليها ثوبا وصل . صحيحة . وأخرجها في ج ١ كا ص ١٠٩ بتفاوت يسير .

راجع ج ١ التهذيب باب ما تجوز الصلاة فيــه ص ٢٠٠ . و ج ٥ الوافي باب ٥٨ مالا ينبغي الصلاة عنده ص ٧٣ . و ج ١ ئل باب ٣٢ كراهه استقبال المصلي التماثيل من مكان المصلي ص ٣٠ .

وعن محمد بن مسلم عن أبي جعفر «ع» قال : لابأس أن تصلي على كل التماثيل اذا جعلتها تحتك . صحيحة .

وعنه قال : سألت أبا جعفر «ع» عن الرجل يصلي وفي ثوبه دراهم فيها تماثيل ؟ فقال لابأس بذلك . صحيحة .

وعن حماد بن عثمان قال : سألت أبا عبد الله «ع» عن الدراهم السود فيها التماثيل أيصلي الرجل وهي معــه ؟؟ فقال : لابأس بذلك اذا كانت مواراة . صحيحة . وأخرجها في ج ١ كا باب ٦٠ اللباس الذي تكره فيه الصلاة ص ١١٢ . ولكن لم يذكر كلمة « بذلك» وتدل على ذلك رواية ليث المرادي ، ولكنها ضعيفة السند لمحمد بن سنان . راجع ج ١ التهذيب باب ماتجوز الصلاة فيــه من اللباس والمكان ص ٢٤٠ . و ج ٥ الوافي ص ٢٣ . و ج ١ ئل باب ٤٤ كراهة الصلاة في التماثيل من لباس المصلي ص ٢٧٤ .

وفي هذه المصادر من يب والوافي و ئل ، وفي ج ١ كا ص ١٠٩ عن ابن أبي عمير عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله «ع» سألته عن التمثال تكون في البساط فتقع عينك عليه وأنت تصلي ؟ قال : إن كان بعين واحدة فلا بأس وإن كان له عينان فلا . مرسلة .

أقول : قد اشتهر بين الأصحاب قديماً وحديثاً أن مرسلات ابن أبي عمير من الامارات المعتبرة التي يجب العمل بها كسائر الأمارات المعتبرة . ولكن يرد عليه أولا : أنا نرى بالعيان ونشاهد بالوجدان أن في مسندات ابن أبي عمير رجال ضعفاء ، كما يتضح ذلك جليا لمن يلاحظ اصول الحديث وكتب الرجال ، فنستكشف من ذلك أن مرسلاته أيضا على هذا النهج . ودعوى انه لم يرسل إلا عن الثقة دعوى جزافية . إذ لم يثبت لنا ذلك من العقل والنقل .

وثانيا : لو سلمنا أنه لم يرسل إلا عن الثقة ، ولكن ثبوت الصحة عنده لايوجب ثبوتها عندنا ، لاحتمال اكتفائه في تصحيح الرواية بما لانكتفي به نحن ، ولعلنا نعتبر شيئا في —

بل الظاهر من بعضها ان النهي عن اقتناء الصور في البيوت إنما هو من جهة كراهة الصلاة اليها ، وعليه فلا يكره الاقتناء في غير بيوت الصلاة . وقد ذكر المصنف هنا جملة من الروايات (١) ولكنها ضعيفة السند .

ثم ان مقتضى العمومات الدالة على حلية البيع ونفوذه هو جواز بيع الصور وان كان عملها حراما ، لعدم الدليل على حرمة بيعها وضعا وتكليفا ، بل الظاهر من بعض الأحاديث الدالة على جواز ابقاء الصور هو جواز بيعها ، فان المذكور فيها جواز اقتناء الثياب والبسط والوسائد التي فيها الصور ، ومن الواضح جداً انها تبتاع من السوق غالبا ، وقد ذكرنا جملة منها في الحاشية ، والمتحصل من جميع ماذكرناه : أن المحرم هو خصوص تصوير الصور لذوات الأرواح فقط ، وأما اقتناؤها وتزيين البيوت بها وبيعها وشراؤها فلا إشكال في جوازها .

قوله : (ويؤيد الكراهة الجمع بين اقتناء الصور والتماثيل في البيت) . أقول : قدعرفت

— رواة الحديث لم يعتبره ابن ابي عمير في هؤلاء . ولا يقاس ذلك بتوثيق النجاشي وأمثاله ، وهو واضح .

وفي ج ١ ئل باب ٤ جواز إبقاء التماثيل من أحكام المساكن ص ٣١٨ : عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر «ع» قال : قال له رجل : رحمك الله ماهذه التماثيل التي أراها في بيوتكم ؟ فقال : هذا للنساء أو بيوت النساء . صحيحة .

وفي رواية جعفر بن بشير : كانت لعلي بن الحسين (ع) وسائد وأنماط فيها تماثيل يجلس عليها . مرسلة .

الى غير ذلك من الروايات المذكورة في الأبواب المزبورة وغيرها .

(١) قوله : (ورواية أبي بصير قال : سألت أبا عبد الله «ع» عن الوسادة ؟) .
أقول : ضعيفة لعثمان بن عيسى . راجع ج ٢ كا ص ٢٢٦ . و ج ١١ الوافي باب ١٩٧ الفرش ص ١٠٨ . و ج ١ ئل باب ٤ جواز إبقاء التماثيل من أحكام المساكن ص ٣١٨ .

قوله : (ورواية اخرى لأبي بصير قال : قلت لأبي عبد الله «ع» : إنا نبسط عندنا الوسائد) . أقول : ضعيفة لعلي بن أبي حمزة البطائني . راجع ج ١١ الوافي ص ١٠٩ .

قوله : (ورواية علي بن جعفر عن أخيه عن الخاتم الخ . وقوله : وعنه عن أخيه «ع» عن البيت الخ . وقوله : وعن قرب الاسناد عن علي بن جعفر الخ) . أقول : كلها مجهولة لعبد الله بن الحسن . راجع ج ١ ئل باب ٤٤ كراهة الصلاة في التماثيل من لباس المصلي ص ٢٧٤ .

أنه لادليل على حرمة اقتناء الصور المحرمة ، وأن مقتضى الجمع بين مادل على جواز الاقتناء وبين مادل على الحرمة هو حمل الثاني على الكراهة .

ويؤيد ذلك أيضاً الأخبار المستفيضة (١) المصرحة بأن الملائكة لاندخل بيتاً فيه صورة أو كلب أو إناء يبال فيه ، وفي بعض أحاديث العامة (٢) : لاندخل الملائكة بيتاً فيه كلب ولا صورة تماثيل . وفي بعض أحاديثنا (٣) إضافة الجنب الى الامور المذكورة .

ووجه التأييد أن وجود الجنب والكلب والاناء الذي يبال فيه في البيوت ليس من الامور المحرمة في الشريعة المقدسة ، بل هو مكروه ، واتحاد السياق يقتضي كون اقتناء الصور فيها أيضاً مكروهاً .

ثم إنه لافرق فيما ذكرناه من جواز اقتناء الصور وبيعها وشرائها بين كونها مجسمة وغير مجسمة ، لاتحاد الأدلة نفياً وإثباتاً كما عرفت .

---

(١) في ج ٢ كا ص ٢٢٦ . و ج ١ التهذيب آخر باب اللباس والمكان من الصلاة ص ٢٤٣ . و ج ١١ الوافي ص ١٠٧ . و ج ١ ئل باب ٣٣ كراهة الصلاة في بيت فيه كلب من مكان المصلي ص ٣٠٠ عن ابن مروان عن أبي عبد الله «ع» قال : قال رسول الله (ص) : إن جبرئيل اتاني فقال : إنا معاشر الملائكة لاندخل بيتاً فيه كلب ولا تمثال جسد ولا إناء يبال فيه . مجهولة لابن مروان .

وفي رواية عمرو بن خالد إنا لاندخل بيتاً فيه صورة انسان . مرسلة . ورواها في ج ١ كا ص ١٠٩ بطريق آخر ضعيف لمعلى بن محمد . ورواها في الموضع المتقدم من ئل عن المحاسن بطريق معتبر .

وفي ج ٢ كا ص ٢٢٧ . و ج ١١ الوافي ص ١٠٨ . و ج ١ ئل باب ٤ جواز إبقاء التماثيل التي توطأ من أحكام المساكن ص ٣١٨ عن رسول الله (ص) قال جبرئيل : إنا لاندخل بيتاً فيه تمثال لايوطأ ، الحديث مختصر . ضعيف لعمرو بن شمر وعبد الله بن يحيي وأبيه . وغير ذلك من الروايات الكثيرة .

(٢) راجع ج ٧ ص ٢٦٨ .

(٣) في ج ١ ئل باب ٣٣ كراهة الصلاة في بيت فيه كلب من مكان المصلي ص ٣٠٠ عن المحاسن عن رسول الله (ص) في حديث : إن جبرئيل «ع» قال : إنا لاندخل بيتاً فيه كلب ولا جنب ولا تمثال يوطأ . ضعيفة لعمرو بن شمر وعبد الله بن يحيي وأبيه . الظاهر أن النسخة الصحيحة : ولا تمثال لايوطأ .

حرمة التطفيف والبخس

قوله : (الخامسة التطفيف حرام) . أقول : التطفيف (١) مثل التقليل وزناً ومعنى ، والمراد به هنا أن يجعل الانسان نفسه كيالا أو وزاناً ، فيقلل نصيب المكيل له في إيفائه واستيفائه على وجه الخيانة . والبخس (٢) نقص الشيء عن الحد الذي يوجبه الحق على سبيل الظلم . وكيف كان فلا إشكال في حرمتها عند المسلمين قاطبة . وتدل على ذلك الأدلة الأربعة .

أما الكتاب فقوله تعالى (٣) : (ويل للمطففين) . وقوله تعالى (٤) : (ولا تبخسوا الناس أشياءهم) . وقوله تعالى (٥) : (ولا تنقصوا المكيال والميزان) . وأما السنة فقد ورد النهي عن البخس والتطفيف في جملة من الروايات (٦) وأما الاجماع فانه وإن كان

---

(١) في ج ٢ تفسير التبيان للشيخ الطوسي ص ٧٦٠ : المطفف المقلل حق صاحبه بنقصانه عن الحق في كيل أو وزن ، والتطفيف التنقيص على وجه الخيانة في الكيل أو الوزن وفي مفردات الراغب : طفف الكيل قلل نصيب المكيل له في إيفائه واستيفائه . وعن المصباح : طففه فهو مطفف اذا كال أو وزن ولم يوف .

(٢) في مفردات الراغب : البخس نقص الشيء على سبيل الظلم . وفي القاموس : البخس النقص والظلم . وفي المنجد : بخسه بخساً نقصه وظلمه .

(٣) سورة المطففين ، آية : ٢ . في ج ٢ تفسير التبيان ص ٧٦٠ . و ج ٦ سنن البيهقي ص ٣٢ عن ابن عباس : لما قدم النبي (ص) المدينة كانوا من أخبث الناس كيلاً فأنزل الله (ويل للمطففين) فأحسنوا الكيل بعد ذلك .

(٤) راجع سورة الأعراف ، آية : ٨٣ . وسورة هود ، آية ٨٦ . وسورة الشعراء آية : ١٨٠ .

(٥) سورة هود ، آية : ٨٥ .

(٦) في ج ١ كا ص ٣٧١ . و ج ٢ التهذيب ص ١٢٠ . و ج ١٠ الوافي ص ٥٩ . و ج ٢ ئل باب ١ استحباب التفقه من آداب التجارة ص ٥٧٤ : عن الأصبغ بن نباتة قال : سمعت امير المؤمنين «ع» يقول على المنبر : يامعشر التجار الفقه ثم المتجر - ثلاثاً - الى أن قال : التاجر فاجر والفاجر في النار إلامن أخذ الحق وأعطى الحق . ضعيفة لأبي جارود وعثمان بن عيسى . وغير ذلك من الروايات المذكورة في المصادر المزبورة . و ج ٢ المستدرك باب ٣ مايستحب للتاجر من آداب التجارة ص ٤٦٣ . —

قائماً على حرمة التطفيف والبخس ، إلا أنه ليس إجماعا تعبدياً ، بل من المحتمل القريب أن يكون مدركه الكتاب والسنة ، وأما العقل فلأن تنقيص حق الناس وعدم الوفاء به ظلم ، وقد استقل العقل بحرمته .

ومما ذكرناه ظهر ما في كلام المحقق الايرواني من الوهن حيث قال : (الظاهر بل المقطوع به أن التطفيف بنفسه ليس عنوانا من العناوين المحرمة : أعني الكيل بالمكيال الناقص وكذا البخس في الميزان مع وفاء الحق كاملا) . ووجه الوهن أن التطفيف قد أخذ فيه عدم الوفاء بالحق ، والبخس هو نقص الشيء على سبيل الظلم ، وهما بنفسهما من المحرمات الشرعية والعقلية .

على أنه قد ثبت الذم في الآية الشريفة على نفس عنوان التطفيف ، فان الويل كلمة موضوعة للوعيد والتهديد ، ويقال لمن وقع في هلاك وعقاب ، وكذلك نهى في الآيات المتعددة عن البخس كما عرفت آنفا . وظاهر ذلك كون التطفيف والبخس بنفسهما من المحرمات الالهية

— وفي ج ٢ ئل باب ٤٥ تعيين الكبائر من جهاد النفس ص ٤٦٤ : عن عيون الأخبار عن الرضا «ع» فانه «ع» جعل البخس في المكيال والميزان من الكبائر .

أقول : في خاتمة الوسائل ص ٥١٩ : ومن ذلك طريقه الى الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام في كتابه الى المأمون ، وقد رواه في عيون الأخبار بالسند الأول والثاني جميعا ورواه أيضا عن حمزة بن محمد العلوي .

أقول : أما الطريق الأول فهو مجهول لعبد الواحد بن محمد بن عبدوس النيسابوري وعلي ابن قتيبة النيسابوري . وأما الثاني فهو مجهول للحاكم أبي محمد جعفر بن نعيم . وأما الثالث فهو مجهول لحمزة بن محمد العلوي .

وفي ج ٢ المستدرك باب ٣٩ تحريم التظاهر بالمنكرات من الأمر بالمعروف ص ٣٩٢ : عن أبي القاسم الكوفي في كتاب الأخلاق عن أبي جعفر «ع» محمد بن علي «ع» قال : اذا ظهر الزناء في امتي كثر موت الفجأة فيهم واذا طففت المكيال أخذهم بالسنين والنقص . مرسلة

وفي ج ٢ ئل باب ٤١ تحريم التظاهر بالمنكرات من الأمر بالمعروف ص ٥١١ : كما باسناده عن ابي جعفر «ع» قال : وجدنا في كتاب رسول الله (ص) : اذا ظهر الزناء من بعدي كثر موت الفجأة واذا طفف الميزان والمكيال أخذهم الله بالسنين والنقص . حسنة لابراهيم بن هاشم .

وفي رواية حمران عن أبي عبد الله «ع» في حديث طويل عدّ جملة من الأوصاف المحرمة الى ان قال : ورأيت الرجل معيشته من بخس المكيال والميزان . حسنة لابراهيم بن هاشم وحمران

قوله : (ثم إن البخس فى العـدد والذرع يلحق به حكما وإن خرج عن موضوعه) .
أقول : قد عرفت أن التطفيف والبخس مطلق التقليل والنقص على سبيل الخيانة والظلم فى إيفاء الحق واستيفائه . وعليه فذكر الكيل والوزن فى الآية وغيرها إنما هو من جهة الغلبة ، فلا وجه لإخراج النقص فى العدد والذرع عن البخس والتطفيف موضوعا ، وإلحاقها بهما حكما .

صحة المعاملة المطفف فيها وفسادها

قوله : (ولو وازن الربوي بجنسه فطفف فى أحدهما فان جرت المعاوضة الخ) . أقول قد عرفت أنه لاإشكال فى حرمة التطفيف تكليفا ، فاجارة نفسه عليه ـ كاجارة نفسه على سائر الأفعال المحرمة ـ محرمة وضعا وتكليفا ، كما عرفت مراراً .

وأما الكلام فى صحة المعاملة المطفف فيها وفسادها فنقول : إن المعاملة قد تقع على الكلي فى الذمة ، وقد تقع على الكلي فى المعين الخارجي ، وقد تقع على الشخص المعين الموجود فى الخارج المشار اليه بالاشارة الحسية .

أما على الصورتين الاولتين فلاإشكال فى صحة المعاملة وعدم فسادها بالتطفيف الخارجي فان المعاملة قد انعقدت صحيحة ، ولكن البائع ، أو من يباشر الاقباض والتسليم طفف فى الكيل والوزن ، أو فى الذرع والعدد ، وهو لايوجب فسادها ، بل يكون الدافع مشغول الذمة بما نقص عن الحق ، ولا يفرق فى ذلك بين كون المعاملة ربوية أوغير ربوية كما هو واضح .

وعلى الجملة : إن هاتين الصورتين خارجتان عما نحن فيه .

وأما على الصورة الثالثة فربما يقال : ببطلان المعاملة اذا وقعت على المتاع الخارجي بما أنه مقدر بمقدار كذا فظهر عدم انطباق العنوان الملحوظ فى البيع على المشار اليه الخارجي ووجه البطلان أن ماهو معنون بعنوان كذا غير موجود فى الخارج . وما هو موجود فى الخارج غير معنون بذلك العنوان ، وتوهم إلغاء الاشارة أو الوصف فاسد ، فان اللازم هو الاخذ بكليهما ، لتعلق قصد المتبايعين بهما .

وفيه أنه لاوجه للبطلان اذا تخلف العنوان ، فانه ليس من العناوين المقومة ، بل هو إما أن يكون مأخوذاً على نحو الشرطية ، أو على نحو الجزئية كما سيجيء . ولا يقاس ذلك بتخلف العناوين التي تعد من الصور النوعية عند العرف ، كما اذا باع صندوقا فظهر أنه طبل ، أو باع ذهبا فظهر أنه مذهب ، أو باع بغلا فظهر أنه حمار فان البطلان فى أمثالها ليس

من انفكاك العنوان عن الاشارة ، بل من جهة عدم وجود المبيع أصلا ، وقد تقدم ذلك في البحث عن بيع هياكل العبادة وعن بيع الدراهم المغشوشة .

وربما يقال : إن المورد من صغريات تعارض الاشارة والعنوان ، وتقديم أحدهما على الآخر يختلف بحسب اختلاف الموارد .

وفيه أن الكبرى وإن كانت مذكورة في كتب الشيعة والسنة (١) إلا أنها لاتنطبق على مانحن فيه ، فان البيع من الامور القصدية ، فلا معنى لتردد المتبايعين فيما قصداه . نعم قد يقع التردد منهما في مقام الاثبات من جهة اشتباه ماهو المقصود بالذات .

والذي ينبغي أن يقال : إن الصور المتصورة في المقام ثلاث ، الاولى : أن يكون إنشاء البيع معلقا على كون المبيع متصفاً بصفة خاصة ، بأن يقول : بعتك هذا المتاع الخارجي على أن يكون مناً فظهر الخلاف ، وهذا لاإشكال في بطلانه ، لامن جهة التطفيف ، ولامن جهة تخلف الوصف ، بل لقيام الاجماع على بطلان التعليق في الانشاء .

الثانية : أن ينشأ البيع منجزاً على المتاع الخارجي بشرط كونه كذا مقدار ثم ظهر الخلاف ، وهذا لا إشكال في صحته ، فان تخلف الأوصاف غير المقومة للصورة النوعية لايوجب بطلان المعاملة ، غاية الأمر أنه يوجب الخيار للمشتري .

الثالثة : أن يكون مقصود البائع ـ من قوله : بعتك هذا المتاع الخارجي بدينارين على أن يكون كذا مقدار ـ بيع الموجود الخارجي فقط ، وكان غرضه من الاشتراط الاشارة الى تعيين مقدار العوضين ، ووقوع كل منهما في مقابل الآخر بحيث يقسط الثمن على أجزاء المثمن ، وعليه فاذا ظهر الخلاف صح البيع في المقدار الموجود وبطل في غيره ، نظير بيع مايملك وما لايملك ، كالخنزير مع الشاة والخمر مع الخل .

والظاهر هي الصورة الأخيرة ، فان مقصود البايع من الاشتراط المذكور ليس إلا بيان مقدار المبيع فقط ، من غير تعليق في الانشاء ، ولا اعتبار شرط في المعاملة كما هو واضح هذا كله اذا لم يكن البيع ربويا .

وأما اذا كان ربويا ، فان كان من قبيل الصورة الاولى بطل البيع للتعليق ، مع قطع النظر

(١) في ج ٢ شرح فتح القدير في المهر ص ٤٩٤ : إن الاشارة والتسمية اذا اجتمعا والمشار اليه من خلاف جنس المسمى فالعبرة للتسمية ، لأنها تعرف الماهية والاشارة تعرف الصورة ، فكان اعتبار التسمية أولى ، لأن المعاني أحق بالاعتبار ، وإن كان المشار اليه من جنس المسمى إلا أنهما اختلفا وصفا فالعبرة للاشارة ، لأن المسمى موجود في المشار إليه ذاتاً والوصف يتبعه . إلى أن قال : والشأن في التخريج على هذا الاصل .

عن التخلف ، وكون المعاملة ربوية ، وإن كان من قبيل الصورة الثانية بطل البيع ، لكونه ربويا ، مع قطع النظر عن تخلف الشرط . وإن كان من قبيل الصورة الثالثة قسط الثمن على الاجزاء ، وصح البيع في المقدار الموجود ، وبطل في غيره .

التنجيم ـ اصول الاسلام أربعة

قوله : (السادسة : التنجيم (١) حرام ، وهو كما في جامع المقاصد الإخبار عن أحكام النجوم) . أقول : تحقيق المرام يبتني على مقدمتين : المقدمة الاولى في بيان أمرين :

الأمر الأول : أن أصول الاسلام أربعة :

الأول : الايمان بالله ، والاقرار بوجوده ، وكونه صانعا للعالم ، وبجميع مايحدث فيه من غرائب الصنع ، وآثار الرحمة ، وعجائب الخلق ، واختلاف الموجودات من الشمس والقمر والنجوم والرياح والسحاب والجبال والبحار والاشجار والأثمار ، واختلاف الليل والنهار ، فمن أنكر ذلك كان كافراً ، كالدهرية القائلين : بكون الامور كلها تحت سلطان الدهر بلا احتياج الى الصانع ، وكفره ثابت بالضرورة من المسلمين ، بل ومن جميع المليين ، وقد دلت الآيات الكثيرة على أن من لم يؤمن بالله وأنكره فهو كافر .

الثاني : الاقرار بتوحيده تعالى ، ويقابله الشرك ، والقول : بأن للعالم أكثر من صانع واحد ، كما يقوله الثنوية وغيرهم ، وكفر منكر التوحيد ثابت بكثير من الآيات ـ كقوله تعالى (٢) : (إنما المشركون نجس) ـ والروايات .

الثالث : الايمان بنبوة محمد (ص) والاعتراف بكونه نبيا مرسلا : (لاينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى) ومن أنكر ذلك ـ كاليهود والنصارى وأشباههم ـ كان كافراً بحكم الضرورة من المسلمين ، وقد دلت عليه جملة من الآيات والروايات . وأما الاقرار بالأنبياء السابقين فهو داخل في الاقرار بما جاء به النبي (ص) ، فانكاره يوجب الكفر من جهة تكذيب النبي (ص) .

الرابع : الايمان بالمعاد الجسماني ، والاقرار بيوم القيامة والحشر والنشر ، وجمع العظام البالية ، وإرجاع الارواح فيها ، فمن أنكر المعاد أو أنكر كونه جسمانيا فهو كافر بالضرورة ولا بد وأن يعلم أن الاقرار بهذه الامور الاربعة له موضوعية في التلبس بحلية الاسلام ، وإنكار أي واحد منها في حد نفسه موجب للكفر ، سواء أكان مستنداً الى العناد واللجاج

(١) نجّم من التفعيل رعى النجوم وراقبها ليعلم منها أحوال العالم .

(٢) سورة التوبة ، آية : ٢٨ .

أم كان مستنداً الى الغفلة وعدم الالتفات الناشىء عن التقصير أو القصور ، وقد دلت الآيات الكثيرة ايضا على كفر منكر المعاد .

الامر الثاني : أنه يجب على العباد الاعتراف بفرائض الله وسنن رسوله (ص) ، وبما جاء به النبي (ص) ، فمن تركها جاحداً وهو عالم بأن إنكاره هذا يستلزم تكذيب النبي (ص) فهو كافر ، وإلا فلا ملازمة بين الانكار وبين الكفر ، ومن هنا لايحكم بكفر المخالفين في الظاهر مع إنكارهم الولاية .

وقد دلت الآيات وروايات الفريقين على اعتبار الامور المذكورة في الاسلام ، وحقن الدماء ، وحفظ الأموال ، ففي موثقة سماعة (١) : (الاسلام شهادة أن لا إله إلا الله والتصديق برسول الله به حقنت الدماء وعليه جرت المناكح والمواريث وعلى ظاهره جماعة الناس) . وفي رواية داود بن كثير الرقي (٢) : (إن الله تعالى فرض فرائض موجبات على العباد فمن ترك فريضة من الموجبات وجحدها كان كافراً) . ومن طرق العامة (٣) عن رسول الله (ص) : (اقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله ويؤمنوا بي وبما جئت به فاذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم) .

المقدمة الثانية : أنه لاإشكال في اختلاف الأجرام العلوية والكيفيات الخاصة الحاصلة بين الفلكيات بعضها مع بعض ، وتأثيرها في الأوضاع الأرضية والأجسام العنصرية ، كتأثير قرب الشمس من خط الاستواء وبعدها عنه في اختلاف الفصول ، وكزيادة الرطوبة في الابدان بزيادة نور القمر ونقصانها بنقصانه ، وزيادة أدمغة الحيوانات والبانها بزيادة نوره ونقصانها بنقصانه ، وزيادة البقول والثمار نمواً ونضجا إحمراراً واخضراراً عند زيادة نور القمر ، بل ذكر المحقق البهائي في الحديقة الهلالية ان المزاولين لها يسمعون صوتا من القثاء والقرع والبطيخ عند تمدده وقت زيادة النور ، وكزيادة المياه في البحار والشطوط والينابيع في كل يوم من النصف الاول من الشهر ونقصانها يوما فيوما في النصف الاخير منه ، الى غير ذلك من الآثار الواضحة التي يجوز الاعتقاد بها ، والاخبار عنها ، من دون أن يترتب عليه محذور شرعا .

وأيضا لاإشكال في جواز النظر الى أوضاع الكواكب وسيرها ، وملاحظة القران بعضها مع بعض ، والاذعان بها والاخبار عنها ، كالاخبار عن سير الكواكب حركة سريعة من المشرق الى المغرب في يوم وليلة التي بها يتحقق طلوعها وغروبها ، ويتحقق الليل

(١) راجع ج ٣ الوافي ص ١٨ . (٢) راجع ج ٣ الوافي ص ٤٠ .
(٣) راجع ج ٨ سنن البيهقي ص ٢٠٢ .

والنهار ، كما حقق فى الهيئة القديمة ، وكالإخبار عن الخسوف والكسوف ، وعن ممازجات الكواكب ومقارناتها ، واختفائها واحتراقها ، ونحوها من الامور الواضحة المقررة فى علم معرفة التقويم وعلم الهيئة ، فان الإخبار عنها ـ نظير الإخبار عن طلوع الشمس فى أول اليوم وعن غروبها فى آخره ـ مبني على التجربة والامتحان والحساب الصحيح الذي لايتخلف غالبا ، ومن الواضح جداً أنه لايرتبط شيء منها بما نحن فيه ، بل هي خارجة عن علم النجوم .

نعم اذا استند المخبر عن تلك الامور الى الظنون غير المعتبرة عقلا ، وكان كلامه ظاهراً فى الإخبار الجزمي كان الإخبار حراما من جهة الكذب ، وعليه فلا وجه لما ذكره المصنف من تجويز الإخبار عن سير الكواكب مع الاستناد الى الامارات الظنية .

اذا عرفت هاتين المقدمتين فنقول : قد اختلفت الاقوال فى جواز تعلم النجوم وتعليمها والنظر فيها مع عدم اعتقاد تأثيرها أصلا وعدم جوازه .

وتنقيح المسألة وتهذيبها يقع فى امور :

الاول : قال جمع من الفلاسفة : إن للافلاك نفوسا ترتسم فيها صور المقدرات ، ويقال لها : لوح المحو والاثبات ، وإن الافلاك متحركة على الاستدارة والدوام حركة إرادية اختيارية للشبه بعالم العقول ، والوصول الى المقصد الاقصى ، وإنها مؤثرة فى مايحدث فى عالم العناصر من الموت والمرض والصحة والفقر والغنى ، وإن نظام الكل بشخصيته هو الانسان الكبير ، والعقول والنفوس بمنزلة القوى العاقلة والعاملة التي هي مبادي الادراكات والتحريكات والنفوس المنطبعة بمنزلة الروح الحيواني . وعلى الجملة التزموا بأن الموجودات الممكنة برمتها مفوضة الى النفوس الفلكية ، والعقول الطولية ، وأن الله تعالى بعد خلقه العقل الاول منعزل عن التصرف فى مخلوقه .

وفيه أنه على خلاف ضرورة الدين ، وإجماع المسلمين ، والاعتقاد به كفر وزندقة ، لكونه إنكاراً للصانع ؛ فان الادلة العقلية والسمعية من الآيات والروايات مطبقة على إثبات الصانع ، وإثبات القدرة المطلقة له تعالى ، وأن أزمة المخلوقات كلها فى قبضة قدرته ، يفعل فيها مايشاء ، ولا يسئل عما يفعل وهم يسألون .

إلا أن يكون مراد الفلاسفة أن الفياض على الاطلاق فى جميع الحالات هو الباري تعالى ولكن إفاضة الوجود بواسطة النفوس الفلكية ، وهي طرق لوصول الفيض ، وليست مؤثرة فى عالم العناصر ليلزم منه إنكار الصانع . ويظهر هذا من كلام جماعة منهم .

على أن الظاهر من الآيات والروايات أن حركة الافلاك إنما هي حركة قسرية ،

وبمباشرة الملائكة ، فالاعتقاد على خلافه مخالف للشرع ، وتكذيب للنبي الصادق (ص) في إخباره ، فيكون كفراً ، وإرادة النفوس الفلكية من الملائكة من تأويلات الملاحدة ، كما صرح به المجلسي (ره) في اعتقاداته .

ثم إن الاعتقاد بالامور المذكورة إنما يوجب الكفر اذا علم المعتقد بالملازمة بينها وبين إنكار الصانع ، أو تكذيب النبي (ص) ، وإلا فلا محذور فيه ، كما عرفت في المقدمة الثانية .

الامر الثاني : أن يلتزم بتأثير الاوضاع الفلكية والكيفيات الكوكبية بنفسها في حوادث العوالم السفلية ، كتوسعة الرزق وانوثة الولد ورجولته وصحة المزاج وسقمه وازدياد الاموال ونقصانها وغيرها من الخيرات والشرور ، سواء قلنا بالنفوس الفلكية أم لم نقل .

وهو على وجهين ، الاول : أن يكون ذلك علة تامة لحدوث الحوادث . والثاني : أن يكون شريكا للعلة في الامور المذكورة .

وكلا الوجهين باطل ، لأنه إنكار للصانع ، أو لتوحيده جل وعلا ، والظاهر أنه لاخلاف في ذلك بين الشيعة والسنة(١) بل قامت الضرورة بين المسلمين على كفر من اعتقد بذلك . قال العلامة المجلسي في مرآة العقول : (إن القول باستقلال النجوم في تأثيرها كفر وخلاف لضرورة الدين ، وأن القول بالتأثير الناقص إما كفر أو فسق) . وقال المحقق البهائي في الحديقة الهلالية : إن الالتزام بأن (تلك الاجرام هي العلة المؤثرة في تلك الحوادث بالاستقلال أو أنها شريكة في التأثير فهذا لا يحل للمسلم اعتقاده وعلم النجوم المبتني على هذا كفر . الى غير ذلك من كلمات الاعاظم الصريحة فيما ذكرناه .

---

(١) عن ابن ابي الحديد في شرح نهج البلاغة : إن المعلوم ضرورة من الدين إبطال حكم النجوم ، وتحريم الاعتقاد بها ، والزجر عن تصديق المنجمين .

وفي ج ٣ سنن البيهقي ص ٣٥٨ في حديث زيد الجهني قال الشافعي : وأما من قال : مطرنا بنوء كذا على ما كان بعض أهل الشرك يعنون من إضافة المطر الى أن أمطره نوء كذا فذلك كفر .

وفي الموضع المزبور عن الجهني عن رسول الله (ص) قال الله : أصبح من عبادي مؤمن وكافر فأما من قال : مطرنا بفضل الله ورحمته فذلك مؤمن بي كافر بالكوكب وأما من قال مطرنا بنوء كذا وكذا فذلك كافر بي مؤمن بالكوكب . ورواه العلامة (ره) مرسلا في ج ١ التذكرة في صلاة الاستسقاء . ورواه صاحب الوسائل أيضا مرسلا في ج ٢ ئل باب ١٤ تحريم العمل بعلم النجوم من آداب السفر ص ١٨٩ .

في لسان العرب مادة نوأ ، قال ابو عبيد : الأنواء ثمانية وعشرون نجما معروفة —

الأمر الثالث : أن يلتزم بكون أوضاع الكواكب ـ من التقارن والتباعد والاتصال والتربيع والاختفاء وغيرهـا من الحالات ـ علامة على حوادث عالم العناصر التي تحدث بقدرة الله وإرادته : بأن يجعل الوضع الفلاني علامة رجولة الولد ، والوضع الفلاني علامة انوثته وهكذا ، كما أن سرعة حركة النبض علامة على الحمى ، واختلاج بعض الاعضاء علامة على بعض الحوادث المستقبلة ، ونصب العلم علامة على التعزية والرثاء .

وهذا الوجه قد اختاره السيد بن طاووس فى محكي كلامه فى رسالته النجومية ، ووافقه عليه جمع من الأعاظم ، كالمحقق البهائي فى الحديقة الهلاليـة ، والسيد الجزائري فى شرح الصحيفة السجادية (١) . والمحدث النوري فى المستدرك (٢) وغيرهم ، وحملوا عليه ماروى من صحة علم النجوم وجواز تعلمه .

الأمر الرابع : أن يلتزم بأن الله تعالى قد أودع فى طبائع أوضاع الكواكب خصوصيات تقتضي حدوث بعض الحوادث من غير أن يكون لها استقلال فى التأثير ولو بنحو الشركة ، وتلك الخصوصيات كالحرارة والبرودة المقتضيتين للإحراق والتبريد .

وهذان الوجهان وإن لم يكن الاعتقاد بهما موجبا للكفر بأنفسهما ، إلا أنهما باطلان لوجوه

الأول : أنه لاطريق لنا الى كشف هذا المعنى فى مقام الاثبات وإن كان ممكنا فى مقام الثبوت .

الثاني : أن ذلك مناف لاطلاق الروايات (٣) الدالة على حرمة العمل بعلم النجوم وجعلها

— المطالع فى ازمنة السنة ، وكانت العرب فى الجاهلية اذا سقط منها نجم وطلع آخر قالوا : لابد من ان يكون عند ذلك مطر او رياح ، فينسبون كل غيث عند ذلك الى ذلك النجم فيقولون مطرنا بنوء الثريا الخ وإنما سمى نوءاً لأنه اذا سقط الساقط منها بالمغرب ناء الطالع بالمشرق : أي نهض وطلع .

(١) ص ١٨١ . (٢) ج ٢ ص ٤٣٣ .

(٣) في ج ٢ ئل باب ١٤ تحريم العمل بعلم النجوم من آداب السفر ص ١٨١ . وج ٤ مرآة العقول ص ٤١٠ عن عبد الله بن عوف بن الأحمر قال : لما أراد امير المؤمنين «ع» المسير الى النهروان أتاه منجم فقال له : ياامير المؤمنين لاتسر فى هذه الساعة وسر فى ثلاث ساعات يمضين من النهار فقال «ع» : ولم ذاك ؟ قال : لأنك إن سرت فى هـذه الساعة أصابك وأصاب اصحابك أذى وضر شديد وإن سرت فى الساعة التي أمرتك ظفرت وظهرت وأصبت كما طلبت ، فقال له امير المؤمنين «ع» : تدري ما فى بطن هذه الدابة أذكر أم انثى ؟ قال : ان حسبت علمت ، قال له امير المؤمنين «ع» : من صدقك على هذا القول —

علامة على الحوادث ، وظاهر جملة من

ــ كذب بالقرآن إن الله عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما في الأرحام وما تدري نفس ماذا تكسب غداً وما تدري بأي ارض تموت إن الله عليم خبير ما كان محمد (ص) يدعي ما ادعيت أتزعم أنك تهتدي الى الساعة التي من سار فيها حاق به الضر ؟؟ من صدق بهذا استغنى بقولك عن الاستعانة بالله في ذلك الوجه واحوج الى الرغبة اليك في دفع المكروه عنه وينبغي له ان يوليك الحمد دون ربه فمن آمن لك بهذا فقد اتخذك من دون الله نداً وضداً ، ثم قال «ع» : اللهم لا طير إلا طيرك ولا ضير إلا ضيرك ولا خير إلا خيرك ولا إله غيرك بل نكذبك ونخالفك ونسير ونسير في الساعة التي نهيت عنها . ضعيفة لعبد الله ابن عوف وعمر بن سعد ومحمد بن علي القرشي وغيرهم ، ولكن آثار الصدق منها ظاهرة . وقريب منه ما نقله السيد في نهج البلاغة مرسلا : أعني الخطبة ٧٦ من خطبه «ع» قوله : حاق به الضر ، أي احاط به .

وفي الباب المزبور من ج ٢ ئل عن معاني الاخبار عن الكابلي قال : سمعت زين العابدين الى ان قال : والذنوب التي تظلم الهواء السحر والكهانة والايمان بالنجوم . ضعيفة لأحمد ابن يحيى بن زكريا وبكر بن عبد الله بن حبيب وغيرهما .

وفي ج ٤ مرآة العقول ص ٤١٤ . و ج ١٤ الوافي ص ١٣٢ . و ج ٢ ئل باب ١٤ تحريم العمل بعلم النجوم من آداب السفر ص ١٨١ : عن عبد الملك بن أعين قال : قلت لأبي عبد الله «ع» : اني قد ابتليت بهذا العلم فاريد الحاجة فاذا نظرت الى الطالع ورأيت الطالع الشر جلست ولم أذهب فيها واذا رأيت الطالع الخير ذهبت في الحاجة ؟ فقال لي : تقضي ؟ قلت : نعم ، قال : احرق كتبك . حسنة لعبد الملك .

وفي ج ٢ ئل باب ٥٢ عدم جواز تعلم النجوم مما يكتسب به ص ٥٤٤ . و ج ٢ المستدرك باب ١١ من آداب السفر ص ٢٣ . و ج ٤ مرآة العقول ص ٤١١ . والاحتجاج للطبرسي ص ١٩١ في حديث احتجاج الصادق «ع» على الزنديق ، قال : فما تقول في علم النجوم ؟ قال «ع» : هو علم قلت منافعه وكثرت مضراته لانه لا يدفع به المقدور ولا يتقى به المحذور إن أخبر المنجم بالبلاء لم ينجه التحرز من القضاء وان أخبر هو بخير لم يستطع تعجيله وان حدث به سوء لم يمكنه صرفه والمنجم يضاد الله في علمه بزعمه أن يرد قضاء الله عن خلقه . مرسلة .

وفي الباب المذكور من ئل عن المحقق في المعتبر والعلامة في التذكرة والشهيدان قالوا : من صدق كاهناً أو منجماً فهو كافر بما أنزل على محمد (ص) . مرسلة .

الروايات (١) ان لعلم النجوم حقيقة واقعية ، ولكن لايحيط بها غير علام الغيوب ، ومن

(١) في ج ٤ مرآة العقول ص ٤١٠ عن قيس بن سعد قال : كنت كثيراً أسائر امير المؤمنين «ع» اذا سار الى وجه من الوجوه فلما قصد النهروان وصرنا بالمدائن وكنت يومئذ مسائراً له إذ خرج اليه قوم من اهل المدائن ، الى ان قال : وكان فيمن تلقاه دهقان وكانت الفرس تحكم برأيه في النجوم فجرى بينه وبين علي «ع» بعض الاسولة فقال الدهقان لأدري ، ثم قال علي «ع» : لو علمت ذلك لعلمت انك تحصي عقود القصب في هذه الاجمة ومضى امير المؤمنين فهزم اهل النهروان فقتلهم وعاد بالغنيمة والظفر ، فقال الدهقان : ليس هذا العلم بما في ايدي اهل زماننا هذا علم مادته من السماء . ضعيفة لابي جارود زياد بن المنذر وفي الاحتجاج ص ١٩٣ . والموضع المذكور من مرآة العقول عن أبان بن تغلب قال : كنت عند ابي عبد الله «ع» إذ دخل عليه رجل من أهل اليمن ، الى أن قال «ع» : ماصناعتك ياسعد ؟ فقال : جعلت فداك أنا من أهل بيت ننظر بالنجوم لايقال : إن باليمن أحداً أعلم بالنجوم منا ، الى أن ذكر أبو عبد الله «ع» اموراً فقال له اليماني : ماظننت أن أحداً يعلم هذا ومايدري ماكنهه . مرسلة .

وفي ج ٤ كا بهامش مرآة العقول . و ج ١٤ الوافي ص ١٣١ . و ج ٢ ئل باب ٥٢ عدم جواز تعلم النجوم مما يكتسب به ص ٥٤٣ عن هشام الخفاف قال : قال لي أبو عبد الله كيف بصرك بالنجوم ؟ قال : قلت : ماخلفت بالعراق أبصر بالنجوم مني ، الى أن قال «ع» : إن أصل الحساب حق ولكن لايعلم ذلك إلا من علم مواليد الخلق كلهم . مجهولة لحماد الأزدي

وفي ج ٤ كا بهامش مرآة العقول ص ٣٣٤ . و ج ١٤ الوافي ص ١٣٠ . و ج ٢ ئل باب ٥٢ عدم جواز تعلم النجوم مما يكتسب به ص ٥٤٣ : عن عبد الرحمن بن سيابة عن أبي عبد الله «ع» بعد أن جوز النظر الى النجوم قال : انكم تنظرون في شيء منها كثيره لايدرك وقليله لاينتفع به . ضعيفة لعبد الرحمن بن سيابة . ومجهولة للحسن بن أسباط .

وفي ج ١٤ الوافي ص ١٣٢ . و ج ٤ كا بهامش مرآة العقول ص ٣٩٦ : عن سليمان ابن خالد قال : سألت أبا عبد الله «ع» عن الحر والبرد مما يكونان ؟ فأجاب الامام «ع» بما حاصله : أن المريخ كوكب حار وزحل كوكب بارد فكلما ارتفع المريخ درجة انحط زحل درجة فلذلك يشتد الحر في الصيف واذا انعكس الأمر اشتد البرد كما في الشتاء وشدة البرد في الصيف أحياناً مستندة الى القمر وشدة الحر في الشتاء أحياناً مستندة الى الشمس . حسنة لابراهيم بن هاشم . الى غير ذلك من الروايات المذكورة في الأبواب المتقدمة وغيرها وأكثرها مذكورة في ج ٤ مرآة العقول ص ٤٠٨ — ٤١٤ .

ارتضاه لغيبه ، فلا يجوز لغيره أن يجعلها علامة على الحوادث .

ومن هنا قال الشهيد في محكي قواعده : (وأما مايقال : من أن استناد الأفعال اليها كاستناد الإحراق الى النار ، وغيرها من العاديات . الى أن قال : فهذا لا يكفر معتقده ، ولكنه مخطىء أيضاً) .

الثالث : أن ذلك مناف للاخبار المتواترة الواردة في الحث على الدعاء والصدقات وسائر وجوه البر ، والدالة على أنها ترد القضاء الذي نزل من السماء ، وأبرم إبراما ، وأنها ترد البلاء المبرم ، ومن الواضح جداً أن الالتزام بالوجهين المذكورين إنكار لذلك ، وهو مستلزم للكفر من حيث إنه تكذيب النبي (ص) ، ولا يفرق في ذلك بين كون الالتزام بأن أوضاع الكواكب مجرد علامة على الحوادث ، أو مؤثرة فيها ولو بغير شعور واختيار نظير الحرارة والبرودة .

لايقال : قد ورد في بعض الأحاديث (١) أنه يكره التزويج في بعض الأيام والساعات لنحوستها كمحاق الشهر ، وعند كون القمر في برج العقرب ، فيستفاد من ذلك أن سير الكواكب وأوضاعها علامة على بعض الحوادث .

فان ذلك لاينافي ماقدمناه بعد أن كان المبين له هو الشارع على ألسنة امنائه ، وقد عرفت دلالة بعض الأخبار على أن لعلم النجوم حقيقة ، ولكن لايعلم بها غير علام الغيوب ، ومن ارتضاه لغيبه .

على أن ذلك أجنبي عما نحن فيه ، فان كراهة التزويج في تلك الأوقات ككراهة الصلاة في المواضع المكروهة ، وكراهة الجماع في الأوقات المخصوصة ، فلا دلالة في ذلك على المطلوب

الأمر الخامس : هل يجوز تعلم علم النجوم في حد ذاته من غير إذعان بتأثير الكواكب أم لا ؟ نسب الشهيد في محكي الدروس القول بالحرمة الى بعض الأصحاب ، ولكن الظاهر

---

(١) في ج ٢ التهذيب باب من الزيادات في فقه النكاح ص ٢٤٢ . و ج ٣ ئل باب ٥٤ كراهة التزويج والقمر في العقرب من مقدمات النكاح ص ١٥ : عن محمد بن حمران عن أبي عبد الله «ع» : من تزوج امرأة والقمر في العقرب لم ير الحسنى . وعن الصدوق روى أنه يكره التزويج في محاق الشهر .

وفي ج ٢ ئل باب ١١ كراهة السفر والقمر في برج العقرب من آداب السفر ص ١٨١ عن الكليني والصدوق والمحاسن عن أبي عبد الله «ع» قال : من سافر أو تزوج والقمر في العقرب لم ير الحسنى .

من بعض الأحاديث (١) هو الجواز اذا كان ذلك لمجرد معرفة سير الكواكب وأوضاعها الخاصة وفاقا لجمع من الأعاظم رضوان الله عليهم . وأما مايوهم حرمة تعلم النجوم من أحاديث الشيعة (٢) والسنة (٣) فمحمول على غير هذه الصورة والله العالم .

حفظ كتب الضلال

قوله : (السابعة حفظ كتب الضلال حرام فى الجملة بلا خلاف) . أقول : قال الشيخ فى غنائم المبسوط : اذا وجد فى المغنم كتب نظر فيها ـ الى أن قال ـ : وإن كانت كتبا لايحل إمساكه كالكفر والزندقة وما أشبه ذلك لايجوز بيعه . ثم حكم بوجوب تمزيقها وإتلافها ، وحكم بكون التوراة والانجيل من هذا القبيل ، لوقوع التحريف فيهما . ونحوه العلامة فى غنائم التذكرة .

ثم إن المراد بكتب الضلال كل ماوضع لغرض الاضلال وإغواء الناس ، وأوجب الضلالة والغواية فى الاعتقادات أو الفروع . فيشمل كتب الفحش والهجو والسخرية ، وكتب القصص والحكايات والجرائد المشتملة على الضلالة ، وبعض كتب الحكمة والعرفان والسحر والكهانة ونحوها مما يوجب الاضلال .

وقد استدل على حرمة الحفظ بوجوه :

الأول : حكم العقل بوجوب قلع مادة الفساد .

وفيه أن مدرك حكمه إن كان هو حسن العدل وقبح الظلم ـ بدعوى أن قلع مادة الفساد حسن ، وحفظها ظلم وهتك للشارع ـ فيرد عليه أنه لادليل على وجوب دفع الظلم فى جميع الموارد ، وإلا لوجب على الله وعلى الأنبياء والأوصياء الممانعة عن الظلم تكويناً ، مع أنه تعالى هو الذي أقدر الانسان على فعل الخير والشر ، وهداه السبيل إما شاكراً ، وإما كفوراً .

---

(١) فى ج ٤ مرآة العقول ص ٤١٤ : عن ابن أبي عمير إنه قال : كنت أنظر فى النجوم وأعرفها وأعرف الطالع فيدخلني من ذلك شيء فشكوت ذلك الى أبي الحسن موسى بن جعفر «ع» فقال : اذا وقع فى نفسك شيء فتصدق على أول مسكين ثم إمض فان الله يدفع عنك . حسنة لابراهيم بن هاشم . وقد تقدم فى رواية عبد الملك بن أعين . ورواية عبد الرحمن بن سيابة مايدل على ذلك .

(٢) راجع المصادر المذكورة و ج ١٤ البحار ص ١٤٥ — ١٥٦ .

(٣) راجع ج ٨ سنن البيهقي ص ١٣٨ .

وإن كان مدرك حكمه وجوب الاطاعة وحرمة المعصية ، لأمره تعالى بقلع مادة الفساد فلا دليل على ذلك إلا في موارد خاصة ، كما في كسر الاصنام والصلبان وسائرهياكل العبادة . وأما التمسك برواية تحف العقول في استفادة كلية الحكم فسيأتي الكلام فيه .

نعم اذا كان الفساد موجباً لوهن الحق وسد بابه ، وإحياء الباطل وتشييد كلمته وجب دفعه ، لأهمية حفظ الشريعة المقدسة ، ولكنه ايضا وجوب شرعي في مورد خاص ، فلا يرتبط بحكم العقل بقلع مادة الفساد .

الوجه الثاني : قوله تعالى (١) : (ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله) . فقد قيل (٢) في تفسير الآية : أن يشتري كتابا فيه لهو الحديث ، فتشمل حفظ كتب الضلال ايضا .

وفيه أولا : أن المذموم في ظاهر الآية هو اشتراء لهو الحديث للاضلال ، ومن الواضح ان هذا المعنى أجنبي عن حفظ كتب الضلال ، لعدم العلم بترتب الغاية المحرمة عليه ، غاية الامر احتمال ترتب الاضلال على الحفظ .

وثانياً : أنا اذا سلمنا ذلك فالمستفاد من الآية حرمة اشتراء كتب الضلال ، ولادلالة فيها على حرمة إبقائها وحفظها بعد الشراء ، كما أن التصوير حرام ، وأما اقتناؤه فليس بحرام ، والزناء حرام وتربية اولاد الزناء ليس بحرام . وقد تقدم ذلك في البحث عن جواز اقتناء الصور المحرمة .

وثالثاً : أنه قيل (٣) : إن الآية قد نزلت في النضر بن الحارث بن كلدة ، فانه كان يشتري كتباً فيها احاديث الفرس من حديث رستم واسفنديار ، وكان يلهي الناس بذلك ، ويظرف به ليصدهم عن سماع القرآن وتدبر مافيه . نظير الجرائد المعروفة في هذا الزمان فانها مشتملة على الامور اللاهية التي تصد الناس عن الحق .

ورابعا : ماذكره المحقق الايرواني من ان المراد من الاشتراء هو التعاطي ، وهو كناية عن التحدث به ، وهذا داخل في الاضلال عن سبيل الله بسبب التحدث بلهو الحديث ولا إشكال في حرمة الاضلال ، وذلك غير مانحن فيه من إعدام مايوجب الاضلال .

---

(١) سورة لقمان ، آيه : ٥ .

(٢) في ج ٢ تفسير التبيان ص ٤٢٩ : (ومن النـاس من يشتري لهو الحديث) : أي يستبدل لهو الحديث ، قيل في معناه قولان : أحدهما : أن يشتري كتابا فيه لهو الحديث . الثاني : انه يشتري لهو الحديث عن الحديث

(٣) راجع الموضع المزبور من التبيان .

الوجه الثالث : قوله تعالى (١) : (واجتنبوا قول الزور) . وفيه ان قول الزور قد فسر بالكذب (٢) . وسيأتي في مبحث حرمة الغناء تفسير قول الزور بالغناء في جملة من الروايات ، ولا منافاة بين التفسيرين ، فان كلاً منهما لبيان المصداق ، وقد ذكرنا في مبحث التفسير ان القرآن لا يختص بطائفة ، ولا بمصداق وإلا لنفد بنفاد تلك الطائفة وانعدم ذلك المصداق ، بل القرآن يجري مجرى الشمس والقمر ، كما في عدة من الروايات ، وقد ذكرنا جملة منها في مقدمات التفسير ، وجمعها في مشكاة الانوار المعروف بمقدمة تفسير البرهان ، وكيف كان فالآية غريبة عما نحن فيه .

لا يقال : إن الآية تدل على إعدام كتب الضلال ، لكونها من أظهر مصاديق الكذب بل هي كذب على الله ورسوله .

فانه يقال : غاية ما يستفاد من الآية وجوب الاجتناب عن التكلم بالكذب ، وأما إعدامه فلا ، وإلا لوجب إعدام جميع ما فيه كذب كأكثر التواريخ ونحوها ، ولم يلتزم به احد من المحصلين فضلا عن الفقهاء .

الوجه الرابع : ان جملة من فقرات رواية تحف العقول تدل على حرمة حفظ كتب الضلال : منها قوله «ع» : (إنما حرم الله الصناعة التي يجيء منها الفساد محضاً) بدعوى أن مفهوم الحصر يقتضي حرمة الصناعة المحرمة بجميع منافعها ، ومنها الحفظ .

وفيه ان حرمة الصناعة لا تلازم حرمة إبقاء المصنوع كما تقدم في مبحث إبقاء الصور المحرمة ، فغاية ما تدل عليه الرواية ان تأليف كتب الضلال او استنساخها من المحرمات ، لصدق الصناعة عليها ، ولا تدل على حرمة الإبقاء .

ومنها قوله «ع» : (وما يكون منه وفيه الفساد محضاً ـ الى قوله «ع» ـ وجميع التقلب فيه من جميع وجوه الحركات كلها) . وفيه ان صدق التقلب على الحفظ ممنوع خصوصاً اذا كان غرض الحافظ عدم وقوع كتب الضلال في أيدي الناس لتوجب اضلالهم .

ومنها قوله «ع» : (او يقوى به الكفر والشرك في جميع وجوه المعاصي او باب يوهن به الحق فهو حرام محرم بيعه وشراؤه وامساكه) .

وفيه ان الكبرى وان كانت مسلمة ، ولكن للمناقشة في الصغرى مجالا واسعاً ، لمنع كون الحفظ تقوية للكفر واهانة للحق ، كما هو واضح ، الا ان يكون بهذا الداعي .

(١) سورة الحج ، آية : ٣١ .

(٢) في ج ٢ تفسير التبيان ص ٣٠٤ : (واجتنبوا قول الزور) : يعني الكذب ، وروى اصحابنا انه يدخل فيه الغناء وسائر الاقوال الملهية .

ويضاف الى جميع ماذكرناه من الأجوبة أنها ضعيفة السند وغير منجبرة بشيء كما تقدم ، فلا تصلح أن تكون مستنداً لشيء من الأحكام الشرعية .

الوجه الخامس : حسنة عبد الملك بن أعين التي تقدمت في مبحث التنجيم ، حيث سأل عن ابتلائه بالنجوم (فقال لي : تقضي ؟ قلت : نعم ، قال : أحرق كتبك) .

وفيه أن مقتضى التفصيل فيها القاطع للشركة هو جواز الحفظ مع عدم الحكم .

الوجه السادس : الاجماع . وفيه أولا : أنا لانسلم تحققه على المطلوب ، ولذا قال في الحدائق ، ماحاصله : أنه لادليل على حفظ كتب الضلال . وأما الوجوه التي أقاموها على حرمته فهي تخمينية اعتبارية لايجوز الاعتماد عليها في الأحكام الشرعية .

وثانياً : لو سلمنا تحققه على المطلوب فليس إجماعا تعبديا ، لاحتمال استناده الى الوجوه المذكورة في المسألة . ولو سلمنا جميع ذلك فالمتيقن من الاجماع مايترتب عليه الإضلال خارجا ، ولاريب أن حرمة إضلال الناس عن الحق من الضروريات بين المسلمين ، فلايحتاج في إثباتها الى الاجماع .

ثم لو سلمنا حرمة حفظ كتب الضلال فانه لابأس بحفظها لردها ، أو إظهار مافيها من العقائد الخرافية والقصص المضحكة والأحكام الواهية ، ومما ذكرناه ظهر حكم المعاملة عليها وضعاً وتكليفاً ، وكذلك ظهر حكم كتب المخالفين المدونة في الفقه والعقائد والأخبار وغيرها .

حرمة حلق اللحية

ولابأس بالتعرض لحرمة حلق اللحية إجابة لالتماس بعض الأفاضل . فنقول : المشهور بل المجمع عليه بين الشيعة والسنة (١) هو حرمة حلق اللحية ، وقد استدل عليها بوجوه :

---

(١) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٤٥ : الحنفية قالوا : يحرم حلق لحية الرجل ، ويسن ألا تزيد في طولها على القبضة . المالكية قالوا : يحرم حلق اللحية . وفي ص ٤٦ الحنابلة قالوا يحرم حلق اللحية . وفي ص ٤٤ الشافعية قالوا : أما اللحية فانه يكره حلقها والمبالغة في قصها

وفي ج ١ سنن البيهقي ص ٥٢ باب سنة المضمضة عن عائشة قالت : قال رسول الله (ص) عشر من الفطرة قص الشوارب وإعفاء اللحية ، الحديث .

وفي ص ١٤٩ : عن ابن عمر عن النبي (ص) قال : أعفوا اللحى وأحفوا الشوارب وفي ص ١٥٠ عنه (ص) : جزوا الشوارب وأرخوا اللحى وخالفوا المجوس .

وفي ج ٧ سنن البيهقي ص ٣١١ عن النبي (ص) نهى عن نتف الشيب وقال : إنه من نور الاسلام . وعنه (ص) : لاتنزعوا الشيب ، الحديث .

الوجه الأول : قوله تعالى (١) في التحدث عن قول الشيطان : (ولآمرنهم فليغيرن خلق الله) . بدعوى أن حلق اللحية من تغيير الخلقة ، وكل مايكون تغييراً لها فهو حرام .

وفيه أنه إن كان المراد بالتغيير في الآية المباركة تغييراً خاصاً فلا شبهة في حرمته على إجماله ، ولكن لادليل على كون المراد به مايعم حلق اللحية ، وإن كان المراد به مطلق التغيير فالكبرى ممنوعة ، ضرورة عدم الدليل على حرمة تغيير الخلقة على وجه الاطلاق ، وإلا لزم القول بحرمة التصرف في مصنوعاته تعالى حتى بمثل جري الأنهار وغرس الأشجار وحفر الآبار وقطع الأخشاب وقلم الأظفار وغيرها من التغييرات في مخلوقاته سبحانه .

والظاهر أن المراد به تغيير دين الله الذي فطر الناس عليها وفاقا للشيخ الطوسي (ره) في تفسيره (٢) . ويدل عليه قوله تعالى (٣) : (فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم) . وقد نقل الشيخ (ره) في تفسير الآية أقوالا شتى ، وليس منها مايعم حلق اللحية .

الوجه الثاني : مافي جملة من الروايات (٤) من الأمر باعفاء اللحى وحف الشوارب ، والنهي عن التشبه باليهود والمجوس .

---

(١) سورة النساء ، آية : ١١٨ .

(٢) في ج ١ تفسير التبيان ص ٤٧١ وقوله تعالى : (ولآمرنهم فليغيرن خلق الله) . اختلفوا في معناه ، فعن ابن عباس فليغيرن دين الله ، وروى ذلك عن أبي جعفر وأبي عبدالله عليهما السلام . وقال مجاهد : كذب عكرمة في قوله : إنه الاخصاء ، وإنما هو تغيير دين الله الذي فطر الناس عليه في قوله : فطرة الله التي فطر الناس عليها لاتبديل لخلق الله ذلك الدين القيم . وقال قوم : هو الوشم . وقال عبد الله : لعن الله الواشمات والموتشمات والمتفلجات المتغيرات خلق الله .

وأقوى الاقوال قول من قال : فليغيرن خلق الله ، بمعنى دين الله ، بدلالة قوله : فطرة الله ، الآية . ويدخل في ذلك جميع ماقاله المفسرون ، لأنه اذا كان ذلك خلاف الدين فالآية تتناوله ، انتهى كلامه بأدنى تفاوت .

(٣) سورة الروم ، آية : ٢٩ .

(٤) في ج ١ ئل باب ٦٧ عدم جواز حلق اللحية من آداب الحمام ص ٨٠ . و ج ٤ الوافي باب جز اللحية ص ٩٩ : عن الصدوق قال : قال رسول الله (ص) : حفوا الشوارب وأعفوا اللحى ولا تشبهوا باليهود . مرسلة .

قال : وقال رسول الله (ص) : إن المجوس جزوا لحاهم ووفروا شواربهم وأما —

وفيه أولا : أنهـا ضعيفة السند . وثانياً : أنها لاتدل على الوجوب ، فان من الواضح جداً أن إعفاء اللحى ليس واجباً ، بل الزائد عن القبضة الواحدة مذموم . نعم غاية الامر أنه يستفاد منها الاستحباب .

أقول : الظاهر أن الامر بالإعفاء عقيب الإحفاء ثم النهي عن التشبه باليهود ماذكره المحدث القاساني «ره» بعد نقل الحديث من أن (اليهود لايأخذون من لحاهم ، بل يطيلونها ، فذكر الإعفاء عقيب الإحفاء ثم النهي عن التشبه باليهود دليل على أن المراد بالاعفاء أن لايستأصل ويؤخـذ منها من دون استقصاء ، بل مع توفير وإبقاء بحيث لايتجاوز القبضة فتستحق النار) . وعلى هذا فلا دلالة فى ذلك على حرمة حلق اللحية ، لأن المأمور به حينئذ هو الاعفاء وإبقاء اللحية بما لايزيد على القبضة ، وهو ليس بواجب قطعا .

وأما النهي عن التشبه بالمجوس عقيب الاعفـاء والاحفاء فالمراد به أن لاتحلق اللحية ، وتترك الشوارب ، كما يصنعون (قال رسول الله : إن المجوس جزوا لحاهم ووفروا شواربهم وأما نحن نجز الشوارب ونعفي اللحى وهي الفطرة) .

وعليه فلا يدل هذا النهي على حرمة حلق اللحية وترك الشوارب معاً ، فان نفي التشبه يحصل بفعل أي منهما .

وأما مايقال : من أن الروايات لاتدل على وجوب الاعفاء ، لاشتمالها على قص الشوارب ، وهو مستحب اتفاقا .

ففيه أن ظهور الامر فى الوجوب إنما ترفع اليد عنه بمقدار ماثبت فيه الترخيص ، وقد حققنا ذلك فى موضعه .

الوجه الثالث : رواية الجعفريات (١) الدالة على أن حلق اللحية من المثلة ، ومن مثل فعليه لعنة الله .

وفيه أولا : أنها مجهولة السند . وثانياً : أن المثلة هو التنكيل بالغير بقصد هتكه وإهانته

— نحن نجز الشوارب ونعفي اللحى وهي الفطرة . مرسلة .

وفى الباب المزبور من ئل عن معاني الاخبار باسناده عن علي بن غراب عن جعفر بن محمد عن أبيه عن جده قال : قال رسول الله (ص) : حفوا الشوارب وأعفوا اللحى ولا تشبهوا بالمجوس . ضعيفة للحسين بن ابراهيم وموسى بن عمران النخعي والحسين بن يزيد وعلي ابن غراب .

(١) فى ج ١ المستدرك ص ٥٩ عن علي «ع» قال : قال رسول الله (ص) : حلق اللحية من المثلة ومن مثل فعليه لعنة الله . مجهولة لموسى بن اسماعيل .

بحيث تظهر آثار فعل الفاعل بالمنكل به ، وعليه فتكون الرواية دالة على حرمة هتك الغير بازالة لحيته ، لكون ذلك مثلة والمثلة محرمة ، فلا ترتبط بحلق اللحية بالاختيار ، سواء أكان ذلك بمباشرة نفسه أم بمباشرة غيره .

وثالثا : أن اللعن كما يجتمع مع الحرمة فكذلك يجتمع مع الكراهة أيضا ، فترجيح أحدهما على الآخر يحتاج الى القرينة المعينة . ويدل على هذا ورود اللعن على فعل المكروه في موارد عديدة ، وقد تقدمت في مسألة الوصل والنمص (١) ومن تلك الموارد ما في وصية النبي «ص» لعلي «ع» (قال : ياعلي لعن الله ثلاثة : آكل زاده وحده وراكب الفلاة وحده والنائم في بيت وحده) .

ومن ذلك يظهر بطلان الفرق بين اللعن المطلق وبين كون اللعن من الله أو من رسوله بتوهم أن الاول يجتمع مع الكراهة ، لكونه ظاهراً في البعد المطلق ، بخلاف الثاني ، فانه يختص بالحرمة ، لكونه ظاهراً في إنشاء الحرمة . اللهم إلا أن يقال : إن الرواية المذكورة ضعيفة السند ، ولم نجد في غيرها ورود اللعن من الله على فعل المكروه ، وعليه فلا بأس في ظهور ذلك في الحرمة .

الوجه الرابع : مادل (٢) على عدم جواز السلوك مسلك أعداء الدين . ومن شعارهم حلق اللحية .

وفيه أولا : أنه ضعيف السند . وثانيا : أن السلوك مسالك أعداء الدين عبارة عن اتخاذ سيرتهم شعاراً وزيا ، وهذا لايتحقق بمجرد الاتصاف بوصف من أوصافهم .

الوجه الخامس : قوله ص (٣) لرسولي كسرى (ويلكما من أمركما بهذا ؟ قالا : أمرنا بهذا ربنا يعنيان كسرى فقال رسول الله (ص) : (لكن ربي أمرني باعفاء لحيتي وقص شواربي) .

وفيه أولا : أن الرواية ضعيفة السند . وثانيا : ماتقدم من أن المأمور به إنما هو الاعفاء وهو ليس بواجب قطعا .

---

(١) ص ٢٠٤ .

(٢) في ج ١ ئل باب ١٩ كراهة لبس السواد من لباس المصلي ص ٢٦٦ : عن الفقيه باسناده عن الصادق «ع» إنه قال : أوحى الله الى نبي من أنبيائه : قل للمؤمنين لا تلبسوا لباس أعدائي ولا تطعموا مطاعم أعدائي ولا تسلكوا مسالك أعدائي فتكونوا أعدائي كما هم أعدائي . ضعيفة للنوفلي .

(٣) راجع ج ١ المستدرك ص ٥٩ .

الوجه السادس : قوله «ع» (١) : (أقوام حلقوا اللحى وفتلوا الشوارب فمسخوا) . وفيه أن الرواية وإن كانت ظاهرة في الحرمة ، إلا أنها ضعيفة السند .

الوجه السابع : وهو العمدة صحيحة البزنطي (٢) الدالة على حرمة حق اللحية وأخذها ولو بالنتف ونحوه . وتدل على ذلك أيضا السيرة القطعية بين المتدينين المتصلة الى زمان النبي (ص) ، فانهم ملتزمون بحفظ اللحية ، ويذمون حالقها ، بل يعاملونه معاملة الفساق في الامور التي تعتبر فيها العدالة . ويؤيد ماذكرناه دعوى الاجماع عليه ، كما في كلمات جملة من الأعلام ، وعدم نقلهم الخلاف في المقام من الشيعة والسنة ، كما هو كذلك والله العالم .

(١) في ج ١ كا بهامش مرآة العقول باب مايفصل به بين دعوى المحق والمبطل في أمر الإمامة ص ٢٥٤ . و ج ٢ الوافي ص ٣٣ . و ج ١ ئل باب ٥٦ عدم جواز حلق اللحية من آداب الحمام ص ٨٠ عن حبابة الوالبية قالت : رأيت أمير المؤمنين «ع» في شرطة الخميس ومعه درة لها سبابتان يضرب بها بياعي الجري والمارماهي والزمار ويقول لهم : يابياعي مسوخ بني اسرائيل وجند بني مروان ، فقام اليه فرات بن أحنف فقال : يا أمير المؤمنين وما جند بني مروان ؟ قال فقال له : أقوام حلقوا اللحى وفتلوا الشوارب فمسخوا الخ . مجهولة لمحمد بن اسماعيل وعبد الله بن أيوب وعبد الله بن هاشم وغيرهم .

قال في مرآة العقول : الوالبية نسبة الى والبة موضع بالبادية من اليمن . وفي النهاية : الشرطة أول طائفة من الجيش تشهد الوقعة . والخميس ومنهم من يشدد ولعله تصحيف الجيش سمي به لأنه مقسوم بخمسة أقسام : المقدمة والساقة والميمنة والميسرة والقلب . وقيل : لأنه تخمس فيه الغنائم ، انتهى .

والدرة بكسر الدال وتشديد الراء السوط . والسبابة بالتخفيف رأس السوط . والجري بكسر الجيم وتشديد الراء والياء نوع من السمك لا فلوس له ، وكذا المارماهي بفتح الراء ، وكذا الزمار بكسر الزاء وتشديد الميم .

والمسوخ بضم الميم والسين جمع المسخ بالفتح وإنما سموا بالمسوخ ، لكونها على خلقتها ، وليست من أولادها ، لأنهم ماتوا بعد ثلاثة أيام كما ورد في الخبر . وجند بني مروان قوم كانوا في الامم السالفة . انتهى كلام المجلسي .

(٢) في ج ١ ئل باب ٥٢ استحباب تخفيف اللحية من آداب الحمام ص ٨٠ عن محمد بن ادريس في آخر السرائر نقلا عن جامع البزنطي صاحب الرضا «ع» قال : وسألته عن الرجل هل يصلح له أن يأخذ من لحيته ؟ قال : أما من عارضيه فلا بأس وأما من مقدمها فلا . صحيحة . ورواها علي بن جعفر في كتابه ، إلا أنه قال في آخرها : فلا يأخذ .

وموضوع حرمة حلق اللحية هو إعدامها ، وعليه فلا يفرق في ذلك بين الحلق والنتف وغيرهما مما يوجب إزالة الشعر عن اللحيـة . أما مقدار اللحية في جانب القلة فلم يرد في تحديده نص خاص ، فالمدار في ذلك هو الصدق العرفي ، وعلى هذا فاذا أخذت بمثل المكينة والمقراض أو غيرهما ـ بحيث لم تصدق اللحية على الباقي ـ كان حراما .

موضوع الرشوة وحقيقتها

قوله : (الثامنة الرشوة حرام) . أقول : لم نجـد نصاً من طرق الخاصة ومن طرق العامة يحقق موضوع الرشوة ، ويبيّن حقيقتها ، غير أنه ورد في بعض الروايات أنها تكون في الأحكام ، ولكنها لم توضح أن الرشوة هل هي بذل المال على مطلق الحكم ، أو على الحكم بالباطل ؟ بل لا يفهم منها الاختصاص بالأحكام ، وإلا لما صح إطلاقها في غيرها . وكيف كان فلا بد في تحقيق مفهومها من الرجوع الى العرف واللغة وكلمات الأصحاب .

ففي المستند (١) أن مقتضى كلام الاكثر والمتفاهم في العرف أن الرشوة عامة لكل مايدفع من المال للحاكم ، سواء أكان لحق أم كان لباطل ، وحكى ذلك عن تصريح والده ، ثم قال وهو الظاهر من القاموس والكنز ومجمع البحرين .

ويدل عليه استعمالها فيما أعطى للحق في الصحيح عن رجل يرشو الرجل على أن يتحول عن منزله فيسكنه غيره ؟ قال : لا بأس فان الاصل في الاستعمال اذا لم يعلم الاستعمال في غيره الحقيقة ، كما حقق في موضعه . انتهى ملخص كلامه ، وسنذكر الرواية في البحث عن حكم الرشوة في غير الاحكام .

وعن حاشية الارشاد إن الرشوة مايبذله المتحاكمان . وفي كلمات جماعة ان الرشوة مايبذله المحق ليحكم له بحق بحيث لو لم يبذله لا ُبطل حقه ، ولحكم عليه بالباطل ، الى غير ذلك من كلمات الاصحاب بمضامين مختلفة .

والمتحصل من كلمات الفقهاء رضوان الله عليهم ، ومن أهل العرف واللغة (٢) مع ضم

---

(١) ج ٢ ص ٥٢٦ .

(٢) في مجمع البحرين : رشا ، في الحـديث لعن رسول الله (ص) الراشي والمرتشي والرايش : يعني المعطي للرشوة والآخذ لها والساعي بينهما يزيد لهذا وينقص لهذا وهو الرايش . والرشوة بالكسر مايعطيه الشخص الحاكم وغيره ليحكم له أو يحمله على مايريد وقل ما تستعمل إلا فيما يتوصل به الى إبطال حق او تمشية باطل .

وكذلك ماعن المصباح . وفي القاموس : الرشوة مثلثة الجعل ج رشى « بالفتح » ـــ

بعضها الى بعض أن الرشوة مايعطيه أحد الشخصين للآخر لإحقاق حق او تمشية باطل او للتملق ، او الوصلة الى الحاجة بالمصانعة ، او فى عمل لايقابل بالاجرة والجعل عند العرف والعقلاء وإن كان محطاً لغرضهم ومورداً لنظرهم .

بل يفعلون ذلك العمل للتعاون والتعاضد فيما بينهم ، كاحقاق الحق ، وإبطال الباطل ، وترك الظلم والايذاء اودفعهما ، وتسليم الاوقاف – من المدارس والمساجد والمعابد ونحوها – الى غيره ، كأن يرشو الرجل على ان يتحول عن منزله فيسكنه غيره ، او يتحول عن مكان فى المساجد فيجلس فيه غيره ، الى غير ذلك من الموارد التي لم يتعارف اخذ الاجرة عليها .

نعم ماذكره فى القاموس من تفسير الرشوة بمطلق الجعل محمول على التفسير بالاعم ، كما هو شأن اللغوي احيانا ، وإلا لشمل الجعل فى مثل قول القائل : من رد عبدي فله ألف درهم ، مع انه لايقول به احد .

حرمة الرشوة

ماحكم الرشوة ؟ الظاهر بل الواقع لاخلاف بين الشيعة والسنة (١) فى الجملة للآخذ والمعطي ، بل عن جامع المقاصد أجمع اهل الاسلام على تحريم الرشا فى الحكم ، سواء أكان الحكم لحق أم لباطل ، وسواء أكان للباذل أم عليه . وفى تجارة المسالك على تحريمه إجماع المسلمين .

وتدل على حرمتها فى الجملة الروايات المتظافرة « وسنذكرها فى الحاشية » . وقوله تعالى (٢) : (ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها الى الحكام لتأكلوا فريقاً من اموال الناس بالاثم) .

– ورشى « بالكسر » . وفى المنجد : الرشوة مثلثة مايعطى لإبطال حق أو إحقاق باطل . وفى أقرب الموارد : رشاه مراشاة صانعه ، والرشوة مثلثة مايعطى لإبطال حق او إحقاق باطل ، وما يعطى للتملق .

وعن النهاية : الرشوة الوصلة الى الحاجة بالمصانعة ، فالراشي الذي يعطي مايعينه ، فاما مايعطى توصلا الى أخذ حق او دفع ظلم فغير داخل فيه .

(١) فى ج ١٠ سنن البيهقي ص ١٣٩ : عن عبد الله بن عمر قال : لعن رسول الله (ص) الراشي والمرتشي . وفى حديث آخر عن السحت فقال : الرشا .

وفى ج ٥ شرح فتح القدير ص ٤٦٧ : يحرم قبول الهدية عند الخصومة .

(٢) سورة البقرة ، آية : ١٨٤ .

ووجه الدلالة انه تعالى نهى عن الادلاء بالمال الى الحكام لإبطال الحق وإقامة الباطل حتى يأكلوا بذلك فريقاً من اموال الناس بالاثم والعدوان . وهذا هومعنى الرشوة ، واذا حرم الإعطاء حرم الاخذ ايضا ، للملازمة بينهما .

لايقال : إن الآية إنما نزلت فى خصوص اموال اليتامى والوديعة والمال المتنازع فيه، وقد نهى الله تعالى فيها عن إعطاء مقدار من تلك الاموال للقضاة والحكام لأكل البقية بالاثم والعدوان ، وعلى هذا فهي أجنبية عن الرشوة .

فانه يقال : نعم قد فسرت الآية الشريفة بكل واحد من الامور المذكورة (١) إلا أن هذه التفاسير من قبيل بيان المصداق ، والقرآن لايختص بطائفة ، ولا بمصداق ، بل يجري كجري الشمس والقمر ، كما دلت عليه جملة من الروايات ، وقد ذكرناها فى مقدمة التفسير على أن فى مجمع البحرين عن الصحاح إن قوله تعالى : (وتدلوا بها الى الحكام) يعني الرشوة

وقد يتوهم ان الآية ليست لها تعرض لحكم الرشوة ، فان قوله تعالى : (وتدلوا بها الى الحكام) ظاهر فى ان المحرم هو الادلاء بأموال الناس الى الحكام ليستعين بهؤلاء على أكل فريق آخر من اموال الناس بالاثم ، ومن المعلوم ان الرشوة هي مايعطيها الراشي من مال نفسه لإبطال حق او إحقاق باطل .

وفيه أولا : ان الرشوة فى العرف واللغة أعم من ذلك ، كما تقدم ، فلا وجه للتخصيص بقسم خاص .

وثانياً : انه لاظهور فى الآية المباركة فى كون المدفوع الى الحكام مال الغير ، بل هي أعم من ذلك ، او ظاهرة فى كون المدفوع مال المعطي . ومجمل القول ان حرمة الرشوة فى الجملة من ضروريات الدين ، ومما قام عليه إجماع المسلمين ، فلا حاجة الى الاستدلال عليها .

ثم ان تفصيل الكلام فى احكام الرشوة ان القاضي قد يأخذ الرشوة من شخص ليحكم له بالباطل مع العلم ببطلان الحكم ، وقد يأخذها ليحكم للباذل مع جهله ، سواء طابق حكمه الواقع أم لم يطابق ، وقد يأخذها ليحكم له بالحق مع العلم والهدى من الله تعالى .

اما الصورتان الاوليان فلا شبهة فى حرمتها ، فان الحكم بالباطل ، والافتاء والقضاء مع الجهل بالمطابقة للواقع محرمان بضرورة الدين وإجماع المسلمين ، بل هما من الجرائم

(١) فى ج ١ تفسير التبيان ص ٢٠٨ قوله تعالى : (وتدلوا بها الى الحكام) . وقيل فى معناه قولان ، أحدهما : قال ابن عباس والحسن وقتادة : إنه الوديعة وما تقوم به بينة . الثاني : قال الجبائي فى مال اليتيم الذي فى يد الاوصياء .

وفى مجمع البحرين عن الصحاح (وتدلوا بها الى الحكام) : يعني الرشوة .

الموبقة والكبائر المهلكة .

ويدل على حرمتها أيضا العقل والكتاب (١) والسنة (٢) .

وعلى هذا فمقتضى القاعدة حرمة الرشوة في كلتا الصورتين لما عرفت في أوائل الكتاب من حرمة المعاملة على الاعمال المحرمة وضعا وتكليفاً ، على أن الروايات من الشيعه (٣)

---

(١) في سورة المائدة ، آية : ٤٨ ، قوله تعالى : (ومن لم يحكم بما أنزل الله فاولئك هم الكافرون) .

وفي سورة الانعام آية : ١١٦ قوله تعالى (إن يتبعون إلا الظن وإن هم إلا يخرصون)

وفي سورة يونس ، آية : ٣٧ . وسورة النجم ، آية : ٢٩ قوله تعالى (إن الظن لا يغني من الحق شيئاً) .

وفي سورة يونس أيضاً آية : ٩٠ قوله تعالى (قل آلله أذن لكم أم على الله تفترون) ،

وفي سورة بني اسرائيل آية : ٣٨ قوله تعالى (ولا تقف ماليس لك به علم) .

(٢) راجع ج ٣ ئل باب ٦ عدم جواز القضاء بالرأي من أبواب صفات القاضي ، و ج ٢ كا ص ٣٥٧ . و ج ٩ الوافي باب خطر الحكومة ص ١٣٢ . و ج ١ الوافي باب النهي عن القول بغير علم ص ٤٨ . و ج ٣ المستدرك باب ٦ عدم جواز القضاء بالرأي من صفات القاضي ص ٢٧٥ . و ج ١٠ سنن البيهقي ص ١١٦ ،

(٣) في ج ٢ ئل باب ٣٢ تحريم أجر الفاجرة مما يكتسب به ص ٥٣٨ : عن الصدوق في وصية النبي (ص) قال : ياعلي من السحت ثمن الميتة والرشوة في الحكم . أقول : رجال سند هذه الوصية مجاهيل لاطريق الى الحكم بصحتها واعتبارها من جهته .

وعن الخصال باسناده عن عمار بن مروان قال : قال أبو عبد الله «ع» : وأما الرشا ياعمار في الاحكام فان ذلك الكفر بالله العظيم وبرسوله (ص) . صحيحة .

وعن الطبرسي في مجمع البيان عن النبي (ص) : إن السحت هو الرشوة في الحكم وعن ابي عبد الله ـ الى أن قال ـ : فاما الرشا في الحكم فهو الكفر بالله . مرسلة .

وفي الباب ٣٢ المذكور من ئل . و ج ٢ كا باب ٤٢ السحت من المعيشة ص ٣٤٣ . و ج ١٠ الوافي ص ٤٢ عن أبي عبد الله «ع» : فاما الرشا في الحكم فهو الكفر بالله العظيم جل اسمه وبرسوله . ضعيفة لسهل . ورواها الشيخ في ج ٢ التهذيب ص ١١٠ بسند صحيح

وفي ج ٢ التهذيب ص ٦٩ . و ج ٢ كا باب ٥ من القضاء ص ٣٥٨ . و ج ٣ ئل باب ٨ تحريم الرشوة في الحكم من آداب القضاء ص ٣٩٦ : عن سماعة عن أبي عبد الله «ع» قال : الرشا في الحكم هو الكفر بالله . موثقة لزرعة وسماعة . ـــ

والسنة (١) قد أطبقت على حرمة الرشاء في الحكم .

وأما الصورة الثالثة فمقتضى القاعدة فيها جواز أخذ المال على القضاء والإفتاء ، فان عمل المسلم محترم فلا يذهب هدراً ، وأما الآية المتقدمة فلا تشمل المقام ، لاختصاصها بالحكم بالباطل كما عرفت . نعم الحرمة فيها هي مقتضى إطلاق الروايات المتقدمة الدالة على ذلك ، وهذا المعنى هو الذي تقتضيه مناسبة الحكم والموضوع ، فان القضاء من المناصب الإلهية التي جعلها الله للرسول ، فلا ينبغي لمن يتفضل عليه الله بهذا المنصب الرفيع أن يأخذ عليه الاجرة .

ومع الإغضاء عن جميع ماذكرناه ففي الروايات الدالة على حرمة أخذ الاجرة على القضاء غنى وكفاية « وسنتعرض لهذه الروايات في البحث عن حكم أخذ الاجرة على القضاء » إذ الظاهر من الاجرة فيها الجعل المأخوذ للقضاء دون الاجر المقرر من قبل السلطان ولو كان جائراً ، فانه لاشبهة في جواز أخذه إذا كان الدخول فيه بوجه محلل كعلي بن يقطين والنجاشي وأمثالها .

لايقال : إن الرشوة في اللغة مايؤخذ لإبطال حق أو إحقاق باطل ، فلا تصدق على مايؤخذ للقضاء بما يحق .

فانه يقال : إن مفهوم الرشوة أعم من ذلك كما عرفت ، فلا وجه للحصر ، وتقييد المطلقات . على أن الامور التي يكون وضعها على المجانية فان أخذ الاجرة عليها يعد رشوة في نظر العرف ، ومن هذا القبيل القضاوة والافتاء . نعم لو فرضنا قصور الأدلة المتقدمة عن إثبات الحرمة كان مقتضى أصالة الحل هو الإباحة ، بل وهو مقتضى عمومات صحة المعاملات ، كأوفوا بالعقود ، وتجارة عن تراض ، وأحل الله البيع ، وغيرها .

قوله : (وظاهر رواية حمزة بن حمران) . أقول : ربما يقال بجواز أخذ الاجرة على القضاوة الحقة ، لقوله «ع» في رواية حمزة بن حمران (٢) عن المستأكلين بعلمهم : إنما

— الى غير ذلك من الروايات المذكورة في المصادر المتقدمة .

وج ٢ المستدرك باب ٥ تحريم أجر الفاجرة مما يكتسب به ص ٤٢٦ . وج ٢٣ البحار ص ١٧ . وغير ذلك من المواضع .

(١) في ج ١٠ سنن البيهقي ص ١٣٩ في جملة من الأحاديث : إن الرشا في الحكم هو الكفر .

(٢) في ج ٣ ئل باب ١١ وجوب الرجوع في القضاء الى رواة الحديث من أبواب صفات القاضي ص ٣٨٥ . وج ١ الوافي باب المستأكل بعلمه ص ٥٢ : عن معاني —

ذلك الذي يفتي الناس بغير علم ، ولا هدى من الله ليبطل به الحقوق طمعاً في حطام الدنيا ، فان الظاهر منها حصر الاستيكال المذموم فيما كان لأجل الحكم بالباطل ، أو مع عدم معرفة الحق ، فيجوز الاستيكال مع العلم بالحق .

وقد يدعى كون الحصر إضافياً بالنسبة الى الفرد الذي ذكره السائل ، فلا يدل إلا على عدم الذم على هـذا الفرد المخصوص دون سائر الافراد التي لاتدخل في الحصر إلا أن هذه الدعوى خلاف الظاهر .

وفيه أولا : أن الرواية ضعيفة السند . وثانياً : أنها مسوقة لدفع توهم السائل أن من تحمل علوم الائمة وبثها في شيعتهم ووصل اليه منهم البر والاحسان بغير مطالبة كان من المستأكلين بعلمه . فأجاب الامام «ع» بأن هذا ليس من الاستيكال المذموم ، وإنما المستأكلون الذين يفتون بغير علم لابطال الحقوق . وعلى هذا فمفهوم الحصر هو العقد السلبي المذكور في الرواية صريحاً وليس فيها تعرض لأخذ الاجرة على الحكم بالحق ، لامفهوما ولا منطوقا .

وأما ماذكره أخيراً من كون الحصر ليس إضافياً فهو متين ، ولكن لامن جهة كونه خلاف الظاهر ، بل من جهة أنه لامعنى للحصر الاضافي في قبال الحصر الحقيقي ، غاية الامر أن دائرة الحصر تختلف سعة وضيقاً ، وقد تقدم ذلك في أول الكتاب (١) .

وقال العلامة في المختلف (٢) : (إن تعين القضاء عليه ـ إما بتعيين الامام «ع» أو بعقد غيره ، أو بكونه الافضل ، وكان متمكناً ـ لم يجز الاجر عليه . وإن لم يتعين ـ أو كان محتاجا ـ فالاقرب الكراهة . لنا الاصل الاباحة على التقدير الثاني ، ولأنه فعل لايجب عليه فجاز أخذ الأجر عليه . أما مع التعيين فلأنه يؤدي واجباً ، فلا يجوز أخذ الاجرة عليه كغيره من العبادات الواجبة) .

وفيه أنه لاوجه لذكر هذا التفصيل في المقام ، فان حرمة الاجرة على القضاء لكونه واجبا عينيا أو كفائياً من صغريات البحث عن أخذ الاجرة على الواجب الذي سيأتي الكلام فيه . وكلامنا هنا في حكم اخذ الرشوة على القضاء من حيث هي رشوة ، لان جهات

ـ الاخبار عن ابن حمران قال : سمعت أباعبد الله «ع» يقول : من استأكل بعلمه افتقر ، قلت إن في شيعتك قوما يتحملون علومكم ويبثونها في شيعتكم فلا يعدمون منهم البر والصلة والاكرام ؟ فقال : ليس اولئك بمستأكلين إنما ذلك الذي يفتي بغير علم ولا هدى من الله ليبطل به الحقوق طمعاً في حطام الدنيا . ضعيفة لمحمد بن سنان وتميم بن بهلول وأبيه .

(١) ص ٩ . (٢) ج ٢ ص ١٦٤ .

اخر ، وعليه فمقتضى الاطلاقات الدالة على حرمـــة اخذ الاجرة على الحكم هو عدم الفرق بين صورتي الاحتياج الى اخذ الاجرة والانحصار وبين عدمها ، كما هو واضح . ومن هنا ظهر أنه لاوجه لقول المصنف : (وأما اعتبار الحاجـة فلظهور اختصاص ادلة المنع بصورة الاستغناء) .

ثم الظاهر أنه لايجوز أخذ الاجرة والرشوة على تبليغ الاحكام الشرعية وتعليم المسائل الدينية ، فقد عرفت فيما تقدم : أن منصب القضاوة والافتاء والتبليغ يقتضي المجانية .

ويدل على الحرمة ايضا مافي رواية يوسف بن جابر (١) من أنه لعن رسول الله (ص) رجلا احتاج الناس اليه لفقهه فسألهم الرشوة . ولكن الرواية ضعيفة السند ، والعمدة في المقام التمسك بالاطلاقات المتقدمة الناهية عن أخذ الرشوة على الحكم .

جواز ارتزاق القاضى من بيت المال

قوله : (وأما الارتزاق من بيت المال فلا إشكال في جوازه للقاضي) . أقول : الفرق بين الاجرة والارتزاق ان الاجرة تفتقر الى تقدير العمل والعوض وضبط المدة . وأما الارتزاق من بيت المال فمنوط بنظر الحاكم من غير ان يقدر بقدر خاص .

ولا إشكال في جواز ارتزاق القاضي من بيت المال في الجملة كما هو المشهور . لأن بيت المال معد لمصالح المسلمين والقضاء من مهماتها . ولما كتبه علي أمير المؤمنين «ع» الى مالك الاشتر في عهد طويل (٢) فقد ذكر «ع» فيه صفات القاضي ثم قال : (وافسح له في البذل مايزيل علته وتقل معه حاجته الى الناس) . والعهد وإن نقل مرسلا إلا ان آثار الصدق منه لائحة ، كما لايخفى للناظر اليه . ويدل على ذلك ايضا بعض الفقرات من مرسلة الحماد (٣) الطويلة .

(١) قال : قال ابو جعفر «ع» : لعن رسول الله (ص) رجلا احتاج الناس اليه لفقهه فسألهم الرشوة . مجهولة لعبد الرحمن وبوسف بن جابر . راجع ج ٣ ئل باب ٨ تحريم الرشوة في الحكم من آداب القضاء ص ٣٩٦ . و ج ٢ التهذيب ص ٧٠ .

(٢) راجع ج ٣ نهج البلاغة في العهد ٥٣ الذي كتبه للأشتر النخعي . و ج ٣ ئل باب ٨ تحريم الرشوة في الحكم من آداب القاضي . و ج ٢ المستدرك ص ٤٤٧ .

(٣) في ج ١ كا كتاب الخمس ص ٤٢٤ . و ج ٦ الوافي باب ٣٤ جملة الغنائم ص ٣٩ و ج ٣ ئل باب ٨ تحريم الرشا في الحكم من آداب القضاء ص ٣٩٦ : عن حماد عن بعض-

ثم إن القاضي قد يكون جامعا لشرائط القضاوة على النحو المقرر فى الشريعة ، ومنصوبا من قبل الامام «ع» خاصا أو عاما . وقد يكون جامعا لشرائط القضاء ، ولكنه كان منصوبا من قبل سلطان الجور ، ولم يكن له غرض فى قبولها إلا التوادد والتحبب الى فقراء الشيعة وقضاء حوائجهم وإنفاذ امورهم وإنقاذهم من المهلكة والشدة ، وقد لا يكون جامعا للشرائط سواء كان منصوبا من قبل الجائر أم لا .

أما الاولان فلا شبهة فى جواز ارتزاقهم من بيت المال ، لما عرفت من انه معد لمصالح المسلمين والقضاء من مهماتها ، ولا مجال فى هاتين الصورتين للبحث عن خصوصيات المسألة من انه يجوز مطلقا أو مع الاحتياج وعدم التعيين ، لأن الفرض ان القاضي أعرف بموارد مصرف بيت المال ، وعدالته المفروضة تمنعه عن الحيف .

وأما الثالث فيحرم ارتزاقه من بيت المال ، لعدم قابليته لمنصب القضاوة ، كخلفاء الجور ، فلا يكون من موارد المصرف لبيت المال .

وقد يستدل على حرمة ارتزاق القاضي بحسنة عبد الله بن سنان (١) : (عن قاض بين قريتين يأخذ من السلطان على القضاء الرزق ؟ فقال : ذلك السحت) .

وفيه ان الرواية محمولة على الصورة الثالثة من عدم كونه قابلا للقضاوة ، لأنه اذا كان جامعا للشرائط لا يحرم ارتزاقه من بيت المال او من جوائز السلطان ، وهو واضح ، ويمكن حملها على كون الرزق اجرة على القضاء ، فقد عرفت : ان اخذ الاجرة على القضاء حرام .

جواز أخذ القاضى للهدية

قوله : (واما الهدية فهي مايبذله على وجه الهبة) . أقول : قد عرفت حكم الرشوة والاجرة على الحكم والقضاء ، واما الهدية ففي حرمتها خلاف : وهي كما عن المصباح

—اصحابنا عن العبد الصالح — الى ان قال — : فيكون بعد ذلك أرزاق أعوانه على دين الله وفى مصلحة ماينوبه من تقوية الاسلام وتقوية الدين فى وجوه الجهاد وغير ذلك مما فيه مصلحة العامة ليس لنفسه من ذلك قليل ولا كثير . مرسلة .

(١) راجع ج ٢ كا باب ٥ اخذ الاجرة على الحكم من القضاء ص ٣٥٨ . وج ٩ الوافى باب اخذ الرشوة من القضاء ص ١٣٥ . وج ٣ ئل باب ٨ تحريم الرشوة فى الحكم من آداب القضاء ص ٣٩٦ .

العطية على سبيل الملاطفة .

ثم إنها قد تكون للملاطفة والتودد فقط بحيث لامساس لها للدواعي الاخرى . وقد تكون على وجه الهبة لتورث المودة التي توجب الحكم له حقاً كان أم باطلا ، اذا علم المبذول له ان ذلك من قصد الباذل وإن لم يقصد هو إلا الحكم بالحق . وقد تكون لاجل الحكم للباذل ولو باطلا ، ولكن المبذول له لم يكن ملتفتاً الى ذلك وإلا لكان رشوة محرمة وقد تكون متأخرة عن الفعل المحرم ولكنها بداعي المجازاة وأداء الشكر .

ومقتضى القاعدة جواز أخذها للقاضي فى جميع الصور وإن حرم الدفع على المعطي اذا كان غرضه الحكم له . وقد استدل على حرمة الأخذ بوجوه . الأول : قوله «ع» فى رواية الأصبغ (١) : (وان أخذ هدية كان غلولا) .

وفيه أولا : ان الرواية ضعيفة السند . وثانياً : أنها واردة فى هدايا الولاة دون القضاة ، فتكون أجنبية عن المقام ، وبما أن الهدية الى الولاة جائزة فلا بد من حمل الرواية على غيرذلك من الوجوه الممكنة :

الأول : ان تحمل على الكراهة ، لأن إهداء الهدية الى الوالي قد يجبب اليه اخـذ الرشوة المحرمة .

الثاني : ان تحمل على ظاهرها ، ولكن يقيد الاعطاء بكونه لدفع الظلم ، اوإنقاذالحق او لأجل ان يظلم غيره ، فانها فى هذه الصور كلها محرمة على الوالي ، وفى الصورةالاخيرة محرمة على المعطي ايضا .

الثالث : ان تحمل على كون ولايتهم من قبل السلطان مشروطة بعدم اخـذ شيء من الرعية ، لأنهم يرتزقون منه . وعلى الجملة لايمكن الاستدلال بها على المطلوب .

الوجه الثاني : ماورد (٢) من ان هدايا العمال او الامراء غلول او سحت .

وفيه اولا : انه ضعيف السند . وثانياً : انه أجنبي عما نحن فيه لوروده فى هداياالعمال

(١) فى ج ٢ ئل باب ٣٢ تحريم أجر الفاجرة مما يكتسب به ص ٥٣٨ عن امير المؤمنين عليه السلام : أيما وال احتجب عن حوائج الناس احتجب الله عنه يوم القيامة وعن حوائجه وإن اخذ هدية كان غلولا وإن اخذ الاجرة فهو مشرك . ضعيفة لابي الجارود وسعد الاسكاف .

(٢) في ج ١٠ سنن البيهقي ص ١٣٨ عن ابي حميد الساعدي قال : قال رسول الله (ص) هدايا الامراء غلول . وفي آداب القاضي من المبسوط للطوسي عن النبي (ص) انه قال : هدية العمال غلول . وفي بعضها : هدية العمال سحت . مرسلة .

وهم غير القضاة، ووجه كونها محرمة قد علم من الوجوه المتقدمة . وثالثاً : انه يمكن ان يراد من إضافة الهدايا الى العمال إضافة المصدر الى الفاعل دون المفعول : بمعنى أن الهدايا التي تصل الى الرعية من عمال سلاطين الجور غلول ، فتكون الرواية راجعة الى جوائز السلطان وعماله ، وسنتكلم عليها . وهذا الوجه الأخير وإن كان في نفسه جيداً ، إلا أنه إنما يتم فيما اذا علم كون الهدية من الأموال المحرمة ، وإلا فلا وجه لكونها غلولا . على أنه بعيد عن ظاهر الرواية .

الوجه الثالث : ماستدل به في المستند (١) على حرمة أخذ القاضي للهدية من أن النبي زجر عمال الصدقة عن أخذهم الهدايا .

وفيه أولا : أن الرواية ضعيفة السند ، لكونها منقولة من طرق العامة . وثانياً : أنها وردت في عمال الصدقة فلا ترتبط بما نحن فيه ، ولعل حرمتها عليهم من جهة الوجوه التي ذكرناها في حرمتها على الولاة .

الوجه الرابع : ماتقدم فيما سبق (٢) : (عن الرضا عن آبائه عن علي «ع» في قوله تعالى (٣) : أكالون للسحت ؟ قال : هو الرجل يقضي لأخيه الحاجة ثم يقبل هديته) .

وفيه أولا : أن الرواية مجهولة . وثانياً : أنها وردت في خصوص الهدية بعد قضاء حاجة المؤمن ، ولم يقل أحد بحرمتها هناك ، لما دل على جواز قبول الهدية من المؤمن ، بل من الكافر ، ولما دل على استحباب الإهداء الى المسلم ، وإذن فلا بد من حمل الرواية على الكراهة ، ورجحان التجنب عن قبول الهدايا من أهل الحاجة اليه لئلا يقع يوما في الرشوة

الوجه الخامس : أن المناط في حرمة الرشوة للقاضي هو صرفه عن الحكم بالحق الى الحكم بالباطل ، وهو موجود في الهدية ايضا ، فتكون محرمة . وفيه أن غاية ما يحصل من تنقيح المناط هو الظن بذلك ، والظن لايغني من الحق شيئاً .

---

(١) عن ابي حميد الأنصاري ثم الساعدي انه أخبره : أن رسول الله (ص) استعمل عاملا على الصدقة فجاءه العامل حين فرغ من عمله فقال : يارسول الله (ص) هذا الذي لكم وهذا الذي أهدي لي - الى أن قام فصعد المنبر - ثم قال : أما بعد فما بال العامل نستعمله فيأتينا فيقول : هذا من عملكم وهذا الذي أهدى لي فهلا قعد في بيت أبيه وامه فنظر هل يهدى له أم لا ؟؟ والذي نفسي بيده لايقبل أحد منكم منها شيئاً إلا جاء به يوم القيامة يحمله على عنقه . نبوي ضعيف . راجع ج ٢ المستند ص ٥٢٦ . والمبسوط للشيخ الطوسي آداب القاضي . و ج ١٠ سنن البيهقي لأبي بكر الشافعي ص ١٣٨ .

(٢) ص ٤٨ . (٣) سورة المائدة ، آية : ٤٦ .

الرشوة في غير الاحكام

قوله : (وهل يحرم الرشوة في غير الحكم) . أقول : الرشوة في غير الأحكام قد تكون لإتمام أمر محرم ، وقد تكون لإصلاح أمر مباح ، وقد تكون لإنهاء أمر مشترك الجهة بين المحلل والمحرم .

أما الأول فلا شبهة في حرمته من غير احتياج الى أدلة حرمة الرشوة ، لما عرفت من حرمة أخذ المال على عمل محرم .

وأما الثاني فلا شبهة في جوازه ، لعدم الدليل على الحرمة مع كون العمل سائغاً في نفسه وصالحاً لأن يقابل بالمال وإن كان كثيرون يفعلونه للتعاضد والتعاون ، ولا يأخذون عليه مالا

واما الثالث : فان قصدت به الجهة المحرمة فهو حرام ، وإن قصدت به الجهة المحللة فهو حلال ، وإن بذل المال على إصلاح أمره حلالا أم حراما فقد استظهر المصنف حرمته ، لوجهين ، الوجه الأول : أنه أكل للمال بالباطل ، فيكون حراما .

وفيه أن أخذ المال على الجهة المشتركة بين المحلل والمحرم ليس من أكل المال بالباطل ، فان أكل المال إنما يكون باطلا اذا كان بالأسباب التي علم بطلانها في الشريعة ، كالقمار والغزو ونحوهما ، ولم يعلم بطلان أخذ المال على العمل المشترك بين الحلال والحرام ، فلا يكون من مصاديق أكل المال بالباطل .

الوجه الثاني : إطلاق فحوى ماتقدم في هدية الولاة والعمال .

وفيه أولا : أن الروايات المتقدمة في هدية الولاة والعمال ضعيفة السند . وقد عرفت ذلك آنفا . وثانياً : أن حرمة الهدية لهما إنما تقتضي حرمة إعطاء الرشوة لهما ، ولا دلالة لها على حرمة الرشوة على غيرهما من الناس .

وقد يقال : بحرمة الرشوة مطلقا حتى في غير الأحكام ، لاطلاق بعض الروايات المتقدمة في الحاشية من طرق الخاصة ، ومن طرق العامة .

وفيه أولا : أنها ضعيفة السند ، وقد عرفت ذلك آنفاً . وثانياً : أنها منصرفة الى الرشا في الحكم كما في المتن . وثالثاً : أنها مقيدة بما دل (١) على جواز الرشوة لأمر مباح

(١) عن حكم بن حكيم الصيرفي قال : سمعت أبا عبد الله «ع» وسأله حفص الأعور فقال : إن السلطان يشترون منا القرب والأداوي فيوكلون الوكيل حتى يستوفيه منا ونرشوه حتى لايظلمنا ؟ فقال : لابأس ما تصلح به مالك ، ثم سكت ساعة ثم قال : أرأيت

وللتحويل (١) عن المنزل المشترك ، كالأوقاف العامة .

وقد يتوهم أن موضوع الرشوة مختص بالأحكام ، لما ورد في جملة من الروايات الماضية من أن الرشا في الحكم حرام ، أو كفر ، أو سحت .

وفيه أولا : أن المستفاد منها ليس إلا حرمة الرشوة في الحكم ، لاختصاص موضوعها به ، وهو واضح . بل قد يدعى أنها مشعرة بعموم مفهوم الرشوة لغير الأحكام ، وإلا للزم إلغاء التقييد في قوله «ع» : (وأما الرشا في الحكم فهو الكفر بالله العظيم) .

وثانياً : أن مفهوم الرشوة في اللغة غير مختص بما يؤخذ في الحكم ، بل هو أعم من ذلك

من الرشوة في الحكم

المعاملة المحاباتية مع القاضي

قوله : (ومما يعد من الرشوة أو يلحق بهـا المعاملة المشتملة على المحاباة) . أقول : الكلام في المعاملة المشتملة على المحاباة بعينه هو الكلام فيما تقدم من الرشوة ، فاذا باع من القاضي ما يساوي عشرة دراهم بدرهم كان الناقص من الرشا المحرم ، وإن كان غرضه من ذلك تعظيم القاضي ـ أو التودد المحض أو التقرب الى الله ـ فلا وجه للحرمة .

ثم إن في حكم بذل العين له بذل المنافع كسكنى الدار وركوب المراكب ونحوهما من المنافع كما لا يخفى . وأما ما يرجع الى الأقوال كمدح القاضي والثناء عليه فلا يعد رشوة فضلا عن كونه محرما لذلك . نعم لو كان ذلك إعانة على الظلم كان حراما من هذه الجهة .

قوله : (وفي فساد المعاملة المحاباة فيها وجه قوي) . أقول : لا وجه لفساد المعاملة المشتملة

ـ اذا انت رشوته يأخذ أقل من الشرط ؟ قال : نعم ، قال : فسدت رشوتك . ضعيفة لاسماعيل بن أبي سماك . راجع ج ١٠ الوافي باب ١١ إصلاح المال ص ١٧ . و ج ٢ ئل باب ٣٧ أنه يجوز للبائع أن يرشو وكيل المشتري من أحكام العقود ص ٥٩٥ .

أقول : القرب بكسر القاف جمع القربة وهي ما يستقى فيه الماء . الأداوي جمع الإداوة وهي إناء صغير من جلد ، وتسمى المطهرة . ثم إنه نقل المصنف الرواية عن أبي الحسن «ع» وذكر الإداوة بدل الأداوي ، وكلاهما من سهو القلم ، ولعله تبع في ذلك أصحاب الوسائل

(١) في ج ٢ ئل باب ١١٤ جواز أخذ الجعل على معالجة الدواء مما يكتسب به ص ٥٦٢ والموضع المزبور من الوافي عن محمد بن مسلم قال : سألت أبا عبد الله «ع» عن الرجل يرشو الرشوة على أن يتحول عن منزله فيسكنه ؟ قال : لا بأس . صحيحة .

على المحاباة المحرمة إلا اذا كان الحكم للمحابي شرطا فيها ، وقلنا : بأن الشرط الفاسد مفسد للعقد ، فيحكم بالبطلان .

﴿ فائدة ﴾

الظاهر من الأخبار المتقدمة أن منزلة الرشوة منزلة الرباء ، فكما أن الرباء حرام على كل من المعطي والآخذ والساعي بينهما ، فكذلك الرشوة ، فانها محرمة على الراشي والمرتشي والرائش أي الساعي بينهما يستزيد لهذا ويستنقص لذلك .

نعم لا بأس باعطائها اذا كان الراشي محقاً في دعواه ، ولا يمكن له الوصول الى حقه إلا بالرشوة ، كما استحسنه في المستند (١) (لمعارضة إطلاقات تحريمها مع أدلة نفي الضرر ، فيرجع الى الأصل لو لم يرجح الثاني) بل يتعين ترجيحه لحكومة أدلة نفي الضرر على أدلة الأحكام بعناوينها الأولية كما هو واضح .

حكم الرشوة وضعا

قوله : (ثم إن كلما حكم بحرمة أخذه وجب على الآخذ رده ورد بدله مع التلف) .

اقول : قد ذكرنا أن الباذل قد يعطي الرشوة للقاضي أو غيره ليحكم له على خصمه ، وقد يحابيه في معاملة ليحكم له في الخصومات والدعاوي ، وقد يرسل اليه هدية بداع الحكم له

أما الأول فلا شبهة في ضمان القابض المال الذي أخذه من الدافع بعنوان الرشوة ، كما لا شبهة في الحرمة عليهما تكليفاً ، فيجب على الآخذ رد المال أو رد بدله من المثل أو القيمة مع التلف .

قال في الجواهر : (لا خلاف ولا إشكال في بقاء الرشوة على ملك المالك ، كما هو مقتضى قوله «ع» : إنها سحت ، وغيره من النصوص الدالة على ذلك ـ الى أن قال ـ : فاذا أخذ مالم ينتقل اليه من مال غيره كان ضامناً) .

ووجه الضمان أن الرشوة في هذه الصورة إنما وقعت في مقابل الحكم ، فتكون في الحقيقة إجارة فاسدة ، أو شبيهة بها ، فيحكم بالضمان ، لكونها من صغريات كل عقد يضمن بصحيحه يضمن بفاسده ، وهذه القاعدة وإن لم يرد عليها نص بالخصوص ، ولكنها متصيدة من الأخبار الواردة في موارد الضمان ، فتكون حجة ، وسيأتي ذكرها في محلها . ومن هنا ظهر بطلان القول بعدم الضمان اذا علم الدافع بالحرمة ، لكون التسليط حينئذ مجانياً .

(١) ج ٢ ص ٥٢٦ .

وأما الثاني فهو كالأول من حيث الحرمة التكليفية ، ولكن لاوجه للضمان لما نقص من القيمة ، فان غاية الأمر أن المعاملة كانت مشروطة بالشرط الفاسد ، وقد عرفت إجمالا ، وستعرف تفصيلا : أن الشروط مطلقاً لاتقابل بجزء من الثمن ، وأن الفاسد منها لايوجب فساد المعاملة ، وإنما يثبت الخيار فقط للمشروط له .

وأما الثالث فالظاهر أنه لاضمان فيه أيضا ، لأن الدافع لم يقصد المقابلة بين الحكم والمال المبذول للقاضي ، وإنما أعطاه مجاناً ليحكم له ، فيكون مرجعه الى هبة مجانية فاسدة ، لأن الداعي ليس قابلا للعوضية ، ولامؤثراً في الحكم الشرعي وضعاً ، ولاتكليفاً . وعليه فيكون المورد من صغريات الضابطة الكلية (كل عقد لايضمن بصحيحه لايضمن بفاسده) .

وقد يقال : بالضمان لقاعدة الضمان باليد . وفيه أن عموم على اليد مختص بغير اليد المتفرعة على التسليط المجاني ، ولذا لايضمن بالهبة الفاسدة في غير هذا المقام .

قوله : (وفي كلام بعض المعاصرين ان احتمال عدم الضمان في الرشوة مطلقاً غير بعيد) أقول : علله القائل في محكي كلامه بوجهين : الأول أن المالك قد سلطه عليها تسليطاً مجانياً فلا موجب للضمان . والثاني : أنها تشبه المعاوضة ، وما لايضمن بصحيحه لايضمن بفاسده

أما الأول فيرد عليه أن التسليط في المقام ليس بمجاني ، بل هو في مقابل الحكم للباذل كما عرفت .

وأما الثاني فيرد عليه أن عملهم هذا إما إجارة فاسدة أو شبيهة بها ، وعلى أي حال يكون موجبا للضمان ، لقاعدة مايضمن بصحيحه يضمن بفاسده .

اختلاف الدافع والقابض

قوله : (فروع في اختلاف الدافع والقابض) . أقول : ذكر المصنف هنا فروعاً ثلاثة وتعرض لحكمها . وتحقيق الكلام في مسألة المترافعين في الدفع والقبض ، وبيان الضابطة الكلية فيها أن الفروض المتصورة فيها أربع كلها تنطبق على المقام غير الصورة الرابعة . ولعل المصنف لذلك أهملها .

الصورة الاولى أن يتوافق المترافعان على فساد الاخذ والاعطاء ولكن الدافع يدعى كون المدفوع رشوة على سبيل الاجارة والجعالة ، فتكون موجبة للضمان ، لأن الاجارة الصحيحة توجب الضمان ، فكذلك الاجارة الفاسدة ، والقابض يدعي أنه على سبيل الهدية إلا أنها فاسدة ، فلاتكون موجبة للضمان ، لان الهبة الصحيحة لاضمان فيها ، فكذا الهبة الفاسدة

وقد رجح المصنف القول الاول (لأن عموم خبر على اليد يقضي بالضمان إلا مع تسليط المالك مجانا والاصل عد تحققه ، وهذا حاكم على أصالة عدم سبب الضمان فافهم) .

وفيه أن موضوع قاعدة الضمان باليد إنما هو التسليط غير المجاني ، والتسليط هنا محرز بالوجدان ، وعدم كونه مجانيا محرز بالاصل (فيلتئم الموضوع بضم الوجدان الى الاصل ، ويترتب عليه الحكم ، ولا يلزم المحذور المذكور . نعم يرد عليه أن خبر على اليد ضعيف السند ، وغير منجبر بشيء ، فلا يجوز الاستناد اليه ، وقد عرفته فيما سبق (١) ويأتي التعرض له في أحكام الضمان .

والتحقيق أنه ثبت في الشريعة المقدسة عدم جواز التصرف في مال امرىء مسلم إلا بطيب نفسه ، وقد تقدمت الاشارة اليه فيما سبق (٢) . وثبت فيها أيضا أن وضع اليد على مال الغير بدون رضى مالكه موجب للضمان ، للسيرة القطعية ، ومن الواضح جداً ان وضع اليد على مال الغير في المقام محرز بالوجدان ، فاذا ضممنا اليه أصالة عدم رضى المالك بالتصرف المجاني تألف الموضوع من الوجدان والاصل ، وحكم بالضمان ، ولا يلزم شيء من المحاذير ، وليس المراد من الاصل المذكور استصحاب العدم الازلي ليرد عليه ما أوردوه في علم الاصول بل المراد به استصحاب العدم المحمولي ، وهو واضح ، وإن قلنا بحجية الاول أيضا .

الصورة الثانية : أن يتسالم المترافعان على شيء واحد ، ولكن القابض يدعي صحته على وجه لا يمكن معه الرجوع ، ويدعي الباذل فساده ، كما اذا ادعى الباذل كون المبذول هدية على سبيل الرشوة ، وادعى القابض كونها هبة صحيحة لازمة .

وهذا النزاع إنما يكون له أثر فيما اذا كانت الدعوى قبل تلف العين ، مع عدم كون الهبة لذي رحم او على وجه قربي ، فانه يترتب على النزاع ح استرجاع العين من الموهوب له وأما اذا كان النزاع بعد التلف فلا أثر له بوجه ، فانه لا ضمان للهبة بعد التلف ، سواء أكانت فاسدة أم صحيحة ، وعليه فلا وجه لما ذكره المصنف (ره) من قوله : (ولأصالة الضمان في اليد اذا كانت الدعوى بعد التلف) .

وقد يقال هنا : بالضمان ، لعموم قاعدة على اليد ، لأن وضع القابض يده على مال الدافع محرز بالوجدان ، وعدم كونه بالهبة الصحيحة الناقلة محرز بالأصل فيلتئم الموضوع منهما ، ويترتب عليه الحكم بالضمان ، ولا يعارض ذلك الأصل بأصالة عدم الهبة الفاسدة ؛ لأنها لا أثر لها .

والتحقيق هو القول بعدم الضمان ، لان أصالة الصحة في العقود تتقدم على جميع الاصول

---

(١) ص ١٩٦ . (٢) ص ١٤٤ .

الموضوعية ، وعليه اتفاق كافة العلماء ، وبناء العقلاء .

لايقال : الدافع إنما يدعي مالا يعلم إلا من قبله فيقدم قوله في دعواه ، لأنه أعرف بضميره . فانه يقال : لادليل على ثبوت هذه القاعـدة في غير الموارد الخاصة ، كإخبار المرأة عن الحمل او الحيض او الطهر ، فلا يجوز التعدي الى غيرها .

الصورة الثالثة : أن يكون مصب الدعوى أمراً مختلفاً ، كما اذا ادعى الباذل أنها رشوة محرمة او اجرة على الحرام ، وادعى القابض كونها هبة صحيحة . والظاهر هنا تقديم قول الدافع ، لأصالة عدم تحقق الهبـة الصحيحة الناقلة ، فانها أمر وجودي وموضوع للاثر ، فالاصل عدمها . ولا تعارضها أصالة عدم تحقق الرشوة المحرمة او الاجارة الفاسدة لانها لاأثر لها ، وإنما الاثر مترتب على عدم تحقق السبب الناقل ، سواء تحقق معـه شيء من الاسباب الفاسدة أم لم يتحقق .

وربما يقال : بتقديم أصالة الصحة على الاصول الموضوعية ، لحكومتها عليها في باب المعاملات على حذو ماتقدم .

وفيه أن مدرك أصالة الصحة هو الاجماع وبناء العقلاء كما عرفت ، وهما من الادلة اللبية فلا بد من الاخذ بالقدر المتيقن ، وهو ماكان مصب الدعوى أمراً واحداً معلوماللمترافعين وكان الاختلاف في الخصوصيات ، وقد فرضنا أن المقام ليس كذلك .

الصورة الرابعة : ان يدعي كل منهما عنوانا صحيحا غير مايدعيه الآخر ، كأن يدعي الباذل كونه بيعا ليتحقق فيه الضمان ، ويدعي القابض كونه هبة مجانية لكي لايتحقق فيه الضمان ، فان اقام احدهما بينة او حلف مع نكول الآخر حكم له ، وإلا وجب التحالف ، وينفسخ العقد ، وعليه فيجب على القابض رد العين مع البقاء ، او بدلها مع التلف ، وهذه الصورة لاتنطبق على مانحن فيه .

حرمة سب المؤمن

قوله : (التاسعة سب المؤمن حرام فى الجملة بالادلة الاربعة) . أقول : قداستقل العقل بحرمة سب المؤمن فى الجملة ، لكونه ظلما وإيذاء ، وعلى ذلك إجماع المسلمين من غير نكير وقد تعرض الغزالي لذلك فى إحياء العلوم (١) .

(١) ج٣ ص ١١٠ — ١١١ . ولا ينقضي العجب من الغزالي حيث جوز لعن الروافض كتجويزه لعن اليهود والمجوس والخوارج ومنع عن لعن يزيد !! .

وقد استفاضت الروايات من طرقنا (١) ومن طرق العامة (٢) على حرمته .

---

(١) فى ج ٢ كا بهامش مرآة العقول باب السباب ص ٣٥٠ . وباب السفه ص ٣١٠ و ج ٣ الوافى باب السفه ص ١٥٩ . و ج ٢ ئل باب ١٥٨ تحريم سب المؤمن من احكام العشرة ص ٢٤٠ : عن ابن الحجاج البجلي عن ابى الحسن موسى «ع» فى رجلين يتسابان ؟ فقال : البادي منهما أظلم ووزره ووزر صاحبه عليه مالم يعتذر الى المظلوم . صحيحة .

وفى رواية اخرى باختلاف فى صدر السند : مالم يتعد المظلوم . حسنة لابراهيم بن هاشم ابو بصير عن ابى جعفر «ع» قال : إن رجلا من بني تميم أتى النبي (ص) فقال : أوصني فكان مما اوصاه ان قال : لاتسبوا الناس فتكسبوا العداوة منهم ـ بينهم ـ لهم ـ صحيحة .

وفى رواية جابر عن ابى جعفر «ع» فاياكم والطعن على المؤمنين . ضعيفة لعمرو بن شمر السكونى عن ابى عبد الله «ع» قال : قال رسول الله (ص) : سباب المؤمن كالمشرف على الهلكة . ضعيفة للنوفلي .

ابو بصير عن ابى جعفر «ع» قال : قال رسول الله (ص) : سباب المؤمن فسوق وقتاله كفر وأكل لحمه معصية وحرمة ماله كحرمة دمه . موثقة لعبد الله بن بكير .

ابو حمزة الثمالي قال : سمعت ابا جعفر «ع» يقول : إن اللعنة اذا خرجت من فى صاحبها ترددت بينهما فان وجدت مساغا و إلا رجعت على صاحبها . موثقة للحسن بن علي ابن فضال .

وغير ذلك من الروايات المذكورة فى المصادر المذكورة . وفى ج ٢ ئل باب ١٥٩ تحريم الطعن على المؤمن وباب ١٦٠ تحريم لعن المؤمن من احكام العشرة ص ٢٤٠ . وباب ٧٠ تحريم الفحش . وباب ٧١ تحريم البذاء من جهاد النفس ص ٤٧٦ . و ج ٢ المستدرك باب ١٣٨ تحريم سب المؤمن من العشرة ص ١٠٩ ، وباب ٧١ تحريم الفحش من جهاد النفس ص ٣٣٩ . و ج ٣ الوافى باب البذاء ص ١٦٠ . و ج ٢ كا بهامش مرآة العقول باب البذاء ص ٣١٢ . وغير ذلك من الموارد .

(٢) فى ج ١٠ سنن البيهقي باب شهادة اهل العصبية ص ٢٣٥ : عن ابى هريرة عن رسول الله (ص) : المستبان ماقالا فعلى البادي مالم يتعد المظلوم .

وفى رواية عياض بن حمار عن رسول الله (ص) : المستبان شيطانان يتهاتران ويتكاذبان الخ . وفى رواية اخرى جعل الشتم من الكبائر .

وفى ص ٢٠٩ : سباب المسلم فسوق وقتاله كفر . وغير ذلك من احاديث العامة .

نعم المراد هنا من المؤمن في رواياتنا غير ماهو المراد في روايات العامة ، ومن هنامنعوا عن سب أبي حنيفة (١) وأشباهه ، ويدل على الحرمة أيضا قوله تعالى (٢) : (واجتنبوا قول الزور) فان سب المؤمن من أوضح مصاديق قول الزور ، ولا ينافي ذلك ماورد من تطبيق الآية على الكذب كما سيأتي .

قوله : (ورواية ابن الحجاج عن أبي الحسن في الرجلين يتسابان قال : البادي منهما أظلم ووزره على صاحبه مالم يعتذر الى المظلوم . وفي مرجع الضمائر اغتشاش ، ويمكن الخطأ من الراوي) . أقول : محصول كلامه : أن الظاهر وقوع الاغتشاش في مرجع الضمائر في الرواية بحسب المعنى ، فانه اذا رجع الضميران المجروران في قوله «ع» : (ووزره على صاحبه) الى الراد لزم كون الوزرين كليهما على البادي ، وليس على الراد شيء ، ويمكن ان يكون لفظ الرواية (مثل وزره على صاحبه) فتكون دالة على ان البادي يستحق وزرين : احدهما للمباشرة . والثاني للتسبيب من غير ان يخفف عن الراد شيء ، ولكن الراوي أخطأ لحذف كلمة مثل .

وعليه فشأن الرواية شأن ماعن ابي جعفر «ع» (قال أيما عبد من عباد الله سن سنة هدى كان له مثل أجر من عمل بذلك من غير ان ينقص من اجورهم شيء وأيما عبد من عباد الله سن سنة ضلال كان عليه مثل وزر من فعل ذلك من غير ان ينقص من اوزارهم شيء) . وغير ذلك من الروايات المستفيضة (٣) الواردة بهذا المضمون .

ولكن ماأفاده المصنف على خلاف الظاهر من الرواية ، فان الظاهر منها ان الضمير المضاف اليه في كلمة (وزره) يرجع الى السب المستفاد من قوله «ع» : (يتسابان) ، نظير قوله تعالى (٤) : (اعدلوا هو اقرب للتقوى) فالمعنى ان وزر كل سب على فاعله ، ولا يرتفع عنه إلا بالاعتذار من المسبوب ، لهتك كل من المتسابين صاحبه وظلمه إياه ، وعلى هذا فلا اغتشاش في الضمائر .

ولكن الذي يسهل الخطب انا لم نجد الرواية على النحو الذي نقله المصنف ، بل هي مروية هكذا : (ووزره ووزر صاحبه عليه مالم يعتذر الى المظلوم . وفي رواية اخرى :

---

(١) في ج ٦ شرح فتح القدير ص ٤٠ في عداد من لاتقبل شهادته قال : ولا من يظهر سب السلف كالصحابة والتابعين ومنهم ابو حنيفة وكذا العلماء .

(٢) سورة الحج آية : ٣١ .

(٣) راجع ج ٢ ئل باب ١٦ إقامة السنن الحسنة من الأمر بالمعروف ص ٤٩٦ .

(٤) سورة المائدة آية : ١١ .

(مالم يتعد المظلوم) أي مالم يتجاوز عن الاعتداء بالمثل . وقد ذكرناها في الحاشية آنفا ،

اما الاولى فتدل على ان البادي منهما يستحق وزرين : احدهما بالاصالة والآخر بالتسبيب وإلقاء غيره في الحرام الواقعي ، وقد عرفت في البحث عن حرمة تغرير الجاهل ان التسبيب الى الحرام حرام بالأدلة الأولية ، مع قطع النظر عن الروايات الخاصة .

واما الثانية فتدل على جواز الاعتداء بالمثل ، وكون وزر الاعتداء على البادي من دون ان يكون للمظلوم شيء من الوزر مالم يتجاوز واذا تجاوز كان هو البادي في القدر الزائد

وقد ذهب الى ذلك جمع من الأكابر ، قال العلامة المجلسي (١) : إن إثم سباب المتسابين على البادي ، اما إثم ابتدائه فلأن السب حرام وفسق ، لحديث : سباب المؤمن فسوق وقتاله كفر ، واما إثم سب الراد فلأن البادي هو الحامل له على الرد - الى ان قال - : لكن الصادر عنه هو سب يترتب عليه الإثم ، إلا ان الشرع أسقط عنه المؤاخذة ، وجعلها على البادي ، للعلة المتقدمة ، وإنما اسقطها عنه مالم يتعد ، فان تعدى كان هو البادي في القدر الزائد .

وعن المحقق الاردبيلي في آيات الاحكام بعد ذكر جملة من الآيات الظاهرة في الاعتداء بالمثل قال : فيها دلالة على جواز القصاص في النفس والطرف والجروح ، بل جواز التعويض مطلقا حتى ضرب المضروب وشتم المشتوم بمثل فعلهما - الى أن قال - وتدل على عدم التجاوز عما فعل به وتحريم الظلم والتعدي . ومن هنا ظهر أن هذا الرأي لابعد فيه خلافاً لما استظهرناه في الدورة السابقة . وقد وقع التصريح بذلك في جملة من أحاديث العامة ، وتقدم بعضها في الهامش .

قوله : (ثم إن المرجع في السب الى العرف) . أقول : الظاهر من العرف واللغة (٢) اعتبار الاهانة والتعيير في مفهوم السب ، وكونه تنقيصا وإزراءاً على المسبوب ، وأنه متحد مع الشتم ، وعلى هذا فيدخل فيه كلما يوجب إهانة المسبوب وهتكه كالقذف والتوصيف بالوضيع واللاشيء والحمار والكلب والخنزير والكافر والمرتد والابرص والاجذم والاعور وغير ذلك من الالفاظ الموجبة للنقص والاهانة ، وعليه فلا يتحقق مفهومه إلا بقصد الهتك

---

(١) راجع ج ٢ مرآة العقول ص ٣١١ .

(٢) في لسان العرب : سب أي عير بالبخل ، والسب الشتم ، والسبة العار . ويقال : صار هذا الأمر سبة عليهم بالضم أي عاراً يسب به . وعن المصباح : السبة العار . وفي مفردات الراغب : السب الشتم الوجيع ، والسبابة سميت للاشارة بها عند السب وتسميتها بذلك كتسميتها بالمسبحه لتحريكها بالتسبيح .

واما مواجهة المسبوب فلا تعتبر فيه .

قوله : (فالنسبة بينه وبين الغيبة عموم من وجه) . أقول : ذكر المصنف فى البحث عن مستثنيات الغيبة ماهذا نص عبارته : (نعم لو تأذى من ذمه بذلك دون ظهوره لم يقدح فى الجواز ولذا جاز سبه بما لايكون كذبا وهذا هو الفارق بين السب والغيبة حيث إن مناط الاول المذمة والتنقيص فيجوز ومناط الثاني إظهار عيوبه فلا يجوز إلا بمقدار الرخصة)

والتحقيق ان النسبة بينهما هي العموم من وجه ، فانه قد يتحقق السب ولايتصف بعنوان الغيبة ، كأن يخاطب المسبوب بصفة مشهورة مع قصد الاهانة والاذلال ، فان ذلك ليس إظهاراً لما ستره الله ، وقد تتحقق الغيبة حيث لايتحقق السب ، كأن يتكلم بكلام يظهر به ماستره الله من غير قصد للتنقيص والاهانة ، وقد يجتمعان ، ويتعدد العقاب فى مورد الاجتماع ، لكون كل من العنوانين موضوعا للعقاب ، فلا وجه للتداخل ، ولعل هذا مراد المصنف هنا وفى مبحث الغيبة .

وقال المحقق الايروانى : ان النسبة بين السب والغيبة (هو التبائن فان السب هو ماكان بقصد الانشاء واما الغيبة فجملة خبرية) .

وفيه انه لادليل على هذه التفرقة فان كلاً منهما يتحقق بكل من الانشاء والاخبار .

قوله : (ثم إنه يستثنى من المؤمن المتظاهر بالفسق) . أقول : يجوز سب المتجاهر بالفسق بالمعصية التي تجاهر فيها ، لزوال احترامه بالتظاهر بالمنكرات ، كما فى بعض الاحاديث ، وسيأتى ذكره فى البحث عن مستثنيات الغيبة ، واما المعاصي التي ارتكبها العاصي ولكن لم يتجاهر فيها فلا يجوز السب بها ، واما السب بما ليس فى المسبوب فافتراء عليه فيحرم من جهتين .

قوله : (ويستثنى منه المبدع ايضا) . أقول : قددلت الروايات المتظافرة (١) على جواز سب المبدع فى الدين ووجوب البراءة منه واتهامه ، ولكن الظاهر أنه لاوجه لجعله من

---

(١) فى ج ٢ ئل باب ٣٩ وجوب البراءة من أهل البدع من الامر بالمعروف ص ٥١٠ و ج ١ الوافى باب البدع ص ٥٦ . و ج ٢ كا بهامش مرآة العقول ص ٣٦٦ : عن داود ابن سرحان عن أبي عبد الله «ع» قال : قال رسول الله (ص) : اذا رأيتم أهل الريب والبدع من بعدي فأظهروا البراءة منهم وأكثروا من سبهم والقول فيهم والوقيعة وباهتوهم كي لايطمعوا فى الفساد فى الاسلام ويحذرهم الناس ولا يتعلمون من بدعهم يكتب الله لهم بذلك الحسنات ويرفع لكم به الدرجات فى الآخرة . صحيحة . وغيرذلك من الروايات المذكورة فى الابواب المزبورة . الوقيعة : الغيبة .

المستثنيات باستقلاله ، فانه إن كان المراد به المبدع في الأحكام الشرعية فهو متجاهر بالفسق ، وإن كان المراد به المبدع في العقائد والاصول الدينية فهو كافر بالله العظيم ، فيكون خارجا عن المقام موضوعا ، لعدم كونه متصفاً بالايمان .

قوله : (ويمكن أن يستثنى من ذلك ماإذا لم يتأثر المسبوب عرفا) . أقول : مقتضى الاطلاقات المتقدمة أن سب المؤمن حرام مطلقا سواء تأثر أم لم يتأثر ، نعم اذا لم يوجب إهانة المسبوب في نظر العرف كان خارجا عن عنوان السب موضوعا ، لما عرفت من اعتبار الاهانة والاستنقاص في مفهوم السب .

وعليه فلا وجه لاستثناء بعض الأمثلة عن مورد البحث كسب الوالد ولده ، وسب المعلم متعلمه ، وسب المولى عبده ، لأنه إن كان موجباً لاهانتهم فلا مجوز للاستثناء وإن لم يكن موجباً لذلك فهو خارج عن السب موضوعا .

وقد ظهر أيضاً فساد مايقال : من أن السب في الأمثلة المذكورة نفع للمسبوب وتأديب له فلا يحرم . ووجه الفساد أن مفهوم السب ينافي مفهوم الفخر والتأديب ، فلا يجتمعان في مورد واحد ، وأضعف من جميع ذلك دعوى السيرة على الجواز في الموارد المزبورة ، فانا لو سلمنا تحقق السيرة من المتدينين فانما هي في غير موارد الهتك والظلم ، فلا تكون إلا على جواز التأديب دون السب .

قوله : (وأما الوالد فيمكن استفادة الجواز في حقه مما ورد من مثل قولهم «ع» أنت ومالك لأبيك) . أقول : قد وردت هذه الجملة المباركة في الروايات المتظافرة (١) الصحيحة وغيرها ، ولكنها راجعة الى الجهات الأخلاقية الناشئة من الجهات التكوينية ، فان الولد بحسب التكوين من المواهب الالهية للوالد فلا يناسبه أن يعارض أباه في تصرفاته .

ويؤيد ذلك المعنى مافي رواية محمد بن سنان الضعيف ، من تعليل حلية مال الولد لأبيه بأن الولد موهب للوالد في قوله تعالى (٢) : (يهب لمن يشاء إناثا ويهب لمن يشاء الذكور) وعليه فليس لفظ اللام في قوله «ع» : (أنت ومالك لأبيك) إلا للاختصاص فقط الناشىء من المحبة الجبلية والعطوفة الغريزية المنافية للايذاء والاذلال ولو بالسب والشتم .

نعم لو دلت هذه الروايات على الملكية حقيقية كانت أم تنزيلية ، أو على الولاية المطلقة والسلطنة التامة كان لكلام المصنف وجه .

ولكن كلا الاحتمالين بديهي البطلان . أما الأول فلأنه لو تم لجاز للأب أن يتصرف

(١) راجع ج ٢ ئل باب ١٠٧ حكم الاخذ من مال الولد والاب مما يكتسب به ص٥٥٩
(٢) سورة الشورى آية : ٤٩ .

في ما يرجع الى أولاده ، ويتصرف في شؤونهم تصرف الموالي في عبيدهم واموره مع أنه لم يلتزم به أحد .

على أنه مخالف للروايات (١) المعتبرة الصريحة في أن للأب أن يستقرض من مال ابنه ، ويقوم جاريته بقيمة عادلة ، ويتصرف فيها بالملك ، فان من الواضح أنه لو كان الابن وماله للأب لما احتاج في جواز التصرف في ماله وجاريته الى الاستقراض والتقويم .

وأما الثاني فأيضا فاسد ، لأن مورد بعضها الولد الكبير ، ومن المقطوع به أنه لاولاية للأب عليه ، ومع الاغضاء عن جميع ماذكرناه فهي معارضة بما دل على حرمة سب المؤمن بالعموم من وجه ، ففي مورد التعارض يرجع الى عمومات مادل على حرمة الظلم ، وهو واضح

حرمة السحر

قوله : (العاشرة السحر حرام في الجملة بلا خلاف) . أقول : لاخلاف في حرمة السحر في الجملة ، بل هي من ضروريات الدين ، ومما قام عليه إجماع المسلمين ، وقد استفاضت بها الروايات من طرقنا (٢) .

(١) راجع ج ٢ ئل باب ١٠٧ وباب ١٠٨ مما يكتسب به ص ١٦٠ .

(٢) في ج ٢ ئل باب ١٤ تحريم العمل بعلم النجوم من آداب السفر الى الحج ص ١٨١ و ج ٤ مرآة العقول ص ٤١٠ في نهج البلاغة : المنجم كالكاهن والكاهن كالساحر والساحر كالكافر والكافر في النار . مرسلة .

وفي ج ٢ ئل باب ٥٢ عدم جواز تعلم النجوم مما يكتسب به ص ٥٤٤ . و ج ٤ مرآة العقول ص ٤١٢ عن الصدوق في رواية نضر : والساحر ملعون . ضعيفة للحسن بن علي الكوفي واسحاق بن ابراهيم .

وقال : قال «ع» : المنجم كالكاهن . الى آخر ماتقدم من النهج . مرسلة .

وفي ج ٢ كا باب ٦٢ حد الساحر ص ٣١١ . و ج ٣ ئل باب ١ أن حد الساحر القتل من أبواب بقية الحدود ص ٤٦٠ . و ج ٩ الوافي باب حد الساحر ص ٦٩ . و ج ٢ التهذيب باب من الزيادات في الحدود ص ٤٣٠ : عن السكوني عن أبي عبد الله «ع» قال رسول الله (ص) ساحر المسلمين يقتل وساحر الكافر لايقتل ، قيل يارسول الله ولم لايقتل ساحر الكفار ؟ فقال : لأن الكفر أعظم من السحر ولأن السحر والشرك مقرونان . ضعيفة للنوفلي . (وفي ج ٢ المستدرك ص ٤٣٤ ، و ج ٣ المستدرك ص ٢٤٨ عن الجعفريات مثله بتفاوت يسير . مجهول لموسى بن اسماعيل) .

ومن طرق العامة (١) وهذا لا شبهة فيه ، وإنما الكلام في تحقيق موضوع السحر وبيان حقيقته .

وقد اختلفت كلمات أهل اللغة (٢) في ذلك ، فذكر بعضهم أنه الخدعة والتمويه ،

— وعن زيد الشحام عن أبي عبد الله «ع» قال : الساحر يضرب بالسيف ضربة واحدة على رأسه . مجهولة لحبيب بن الحسن وبشار .

وفي رواية اخرى قال : سئل رسول الله (ص) عن الساحر فقال : اذا جاء رجلان عدلان فشهدا عليه فقد حل دمه . ضعيفة للحسين بن علوان العامي .

وعن إسحاق بن عمار : إن علياً «ع» كان يقول : من تعلم من السحر شيئاً كان آخر عهده بربه وحده القتل إلا أن يتوب . حسنة لابراهيم بن هاشم . في ج ٢ ئل باب ٥٣ تحريم تعلم السحر مما يكتسب به ص ٥٤٤ عن قرب الاسناد مثله . ضعيفة لابي البختري .

وعن الخصال : ثلاثة لايدخلون الجنة ، وعدّ منهم مدمن السحر . مجهولة لجهالة أكثر رواتها

وفي قصة هاروت وماروت مايدل على حرمة السحر وكفر الساحر ولكنها ضعيفة السند

وفي كا بهامش ج ٢ مرآة العقول ص ٢٦٢ . وفي ج ٣ الوافي باب الكبائر ص ١٧٥ . وج ٢ ئل باب ٤٥ من جهاد النفس ص ٤٦٣ في صحيحة عبد العظيم الحسيني عدّ السحر من الكبائر .

وفي ج ٢ المستدرك ص ٤٣٤ عن الجعفريات عن علي «ع» إنه قال : من السحت ثمن الميتة ـ الى أن قال ـ وأجر الساحر . مجهولة لموسى بن اسماعيل .

وفي ج ٣ ص ٢٤٨ عن الجعفريات : إن ابن أعصم سحر النبي (ص) فقتله . مجهولة لموسى بن اسماعيل .

وغير ذلك من الروايات الكثيرة الصريحة في حرمة السحر وقد ذكرت هذه الاخبار الكثيرة في المصادر المزبورة وغيرها .

(١) في ج ٨ سنن البيهقي ص ١٣٥ عن رسول الله (ص) : من أتى عرافاً أو كاهناً فصدقه بما يقول فقد كفر بما أنزل على محمد .

وفي رواية اخرى كتب عمر : أن اقتلوا كل ساحر وساحرة ، وفي ثالثة : حد الساحر ضربة بالسيف . وغيرها من الاحاديث من طرق العامة .

(٢) في لسان العرب : ومن السحر الأخذة التي تأخذ العين حتى يظن أن الامر كما يرى وليس الاصل على مايرى . والسحر الأخذة وكل مالطف مأخذه ودق فهو سحر . قال الازهري : وأصل السحر صرف الشيء عن حقيقته الى غيرها ، فكأن الساحر لما أرى —

وقال بعضهم : إنه إظهار الباطل بصورة الحق . وقيل : هو الأخذة في العين . وفي القاموس : إنه مالطف مأخذه ودق . وقال بعضهم : إنه صرف الشيء عن وجهه الى غير حقيقته بالاسباب الخفية على سبيل الخدعة والتمويه ، الى غير ذلك من التعاريف .

وقد وقع الخلاف بين الاصحاب في ذلك أيضا ، فعن العلامة في القواعد إنه كلام يتكلم به ، أو يكتبه أو رقية ، أو يعمل شيئاً يؤثر في بدن المسحور أو قلبه أو عقله من غير مباشرة .

وعن المنتهى إنه زاد أو عقد ، وفي المسالك إنه زاد أو أقسام وعزائم يحدث بسببها ضرر على الغير ، وعن الدروس إنه زاد الدخنة والتصوير والنفث وتصفية النفس الى غير ذلك من كلماتهم .

والتحقيق أن المتبادر عند أهل العرف من كلمة السحر ـ والظاهر من استقراء موارد استعمالها وما اشتق منها عند أهل اللسان ، والمتصيد من مجموع كلمات اللغويين في تحديد معناها ـ أن السحر هو صرف الشيء عن وجهه على سبيل الخدعة والتمويه ، بحيث إن الساحر يلبس الباطل لباس الحق ، ويظهره بصورة الواقع فيري الناس الهياكل الغريبة والاشكال المعجبة المخوفة .

ـــ الباطل في صورة الحق خيل الشيء على غير حقيقته ، فقد سحر الشيء عن وجهه أي صرفه . وقال الفراء في قوله تعالى : (فأنى تسحرون) معناه : فأنى تصرفون . وقال يونس : تقول العرب للرجل : ماسحرك عن وجه كذا وكذا ؟ أي صرفك .

وفي أقرب الموارد : سحره سحراً عمل له السحر وخدعه . وسحر فلاناً عن الامور صرفه . ويقال : سحرت الفضة اذا طليتها بالذهب . وقيل : السحر والتمويه يجريان مجرى واحداً .

وفي مجمع البحرين : فأنى تسحرون ، أي فكيف تخدعون عن توحيده ويموه لكم . ويسمى السحر سحراً لانه صرف جهته .

وفي مفردات الراغب : نحن قوم مسحورون ، أي مصروفون عن معرفتنا بالسحر .
وفي المنجد : سحره خدعه . وسحره عن كذا صرفه وأبعده . وسحر الفضة طلاها بالذهب .

وعن الطبرسي عن صاحب العين : السحر عمل يقرب الى الشياطين . ومن السحر الأخذة التي تأخذ العين حتى تظن أن الامر كما ترى وليس الامر كما ترى فالسحر عمل خفي لخفاء سببه يصور الشيء بخلاف صورته ويقلبه عن جنسه في الظاهر ولا يقلبه عن جنسه في الحقيقة ، ألا ترى الى قول الله تعالى (يخيل اليه من سحرهم أنها تسعى) .

والوجه فى ذلك أن السحر عمل خفي يحصل بالاسباب الخفية ، ويصور الشيء على خلاف صورته الواقعية ، ويصرفه عن وجهه بالخدعة والتمويه ، ويقلبه من جنسه فى الظاهر ، لافى الحقيقة ، بحيث إن الساحر يسحر الناظرين حتى يتخيلوا أنه يتصرف فى الامور التكوينية ، ويغيرها عن حقيقتها الى حقيقة اخرى ، فيريهم البر بحراً عجاجا تجري فيه السفن وتتلاطم فيه الامواج ، من غير أن يلتفتوا الى كونه خدعة وتمويها ، وإظهاراً للباطل بصورة الحق

وقصة السحرة مع موسى «ع» مذكورة فى القرآن (١) حين ألقوا (فاذا حبالهم وعصيهم يخيل اليه من سحرهم أنها تسعى) .

لايقال : قد تكون للسحر حقيقة واقعية كالتصرف فى عقل المسحور أو بدنه ، أو مايرجع اليه ، وعليه فلا يتم تعريفه المذكور .

فانه يقال : ليست للسحر حقيقة واقعية ، ولكن قد يترتب عليه أمر واقعي ، فقد يظهر الساحر للمسحور شيئا مهولا ، فيخاف هذا ويصبح مجنونا ، أو يريه بحراً وفيه سفينة جارية ، فيحاول المسحور أن يركبها فيقع من شاهق ويموت ، فان الجنون والموت وإن كانا من الامور الواقعية ، إلا انها ترتبا على الامر التخيلي الذي هو السحر ، ويقرب ماذكرناه ماعن صاحب العين من أنه (يقلب الشيء من جنسه فى الظاهر ، ولا يقلبه عن جنسه فى الحقيقة) . وقد اشير الى ماذكرناه فى خبر الاحتجاج (٢) حيث سئل الإمام عليه السلام عن الساحر أيقلب الواقع الى واقع آخر ؟؟ فقال «ع» : هو أضعف من ذلك .

وعلى ماذكرناه من المعنى قد استعملت كلمة السحر فى مواضع شتى من الكتاب العزيز(٣) وأطلق المشركون صفة الساحر على النبي الصادق المصدق ، فقد زعموا أن محمداً (ص) يظهر الباطل بصورة الحق بكلمات فصيحة وخطب بليغة حتى يسحر بها أعين الناظرين وقلوبهم ،

---

(١) سورة طه آية : ٦٩ .

(٢) فى الاحتجاج ص ١٨٥ و ج ٤ البحار ص ١٣٠ فى احتجاج الصادق «ع» على الزنديق قال له : أفيقدر الساحر أن يجعل الانسان بسحره فى صورة الكلب أو الحمار أو غير ذلك ؟ قال «ع» : هو أعجز من ذلك وأضعف من أن يغير خلق الله إن من أبطل ماركبه الله وصوره وغيره فهو شريك الله فى خلقه تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً لو قدر الساحر على ماوصفت لدفع عن نفسه الهرم والآفة الحديث . مرسل .

(٣) فى مفردات الراغب نحن قوم مسحورون ، أي مصروفون . وفى لسان العرب فأنى تسحرون أي تصرفون . وفى مجمع البحرين : إن تتبعون إلا رجلا مسحوراً ، أي مصروفا عن الحق . وغير ذلك من الموارد .

ومن هنا أيضاً أطلق السحر على البيان الجيد (١) بلحاظ المدح والذم ، فانه يصرف حواس الحاضرين وآذان السامعين الى المتكلم .

وبهذا الاعتبار أيضاً أطلق السحر على تمويه الفضة بالذهب . وعلى الجملة إن الناظر الى كلمات أهل اللغة وموارد الاستعمال يقطع بأن السحر ليست له حقيقة واقعية ، وإنما هو ماذكرناه ، ومن جميع ما تقدم ظهر ماهو المراد من الاخبار المتظافرة الدالة على حرمة السحر وقد ذكرنا بعضها فى الهامش .

وأما ماذكره فى القاموس من أن السحر مالطف مأخـذه ودق فانه وإن انطبق على ماذكرناه ، لأن صرف الشيء عن وجهه على سبيل التمويه له مأخـذ دقيق جداً ، إلا أنه تعريف بالاعم ، فان الامور التي يلطف مأخذها ـ وهي ليست من السحر فى شيء ـ كثيرة جداً ، كالقوى الكهربائية ، والراديوات ، والطائرات ، وبعض اقسام ادوات الحرب ، وغير ذلك مما لايعرفه اكثر الناس ، خصوصا الصناعات المستحدثة .

وقد ظهر مما ذكرناه الفرق بين السحر وبين المعجزة والشعوذة ، فانك قد عرفت فى البحث عن حرمة التصوير (٢) إجمالا أن الاعجاز أمر حقيقي له واقعية ، إلا أنه غير جار على السير الطبيعي ، بل هو أمر دفعي خارق للعادة ، واما المقدمات الطبيعية فكلها مطوية فيه ، كجعل الحبوب اشجاراً وزروعا ، والاحجار لؤلؤاً ويواقيت دفعة واحدة ، ومنه صيرورة عصا موسى «ع» ثعبانا ، وصيرورة الاسد المنقوش على البساط حيواناً مفترساً بأمر الامام عليه السلام فى مجلس الخليفة ، وقد تقدم ذلك فى المبحث المذكور ، واما السحر فقد عرفت انه ليست لها حقيقة واقعية اصلا .

---

(١) فى لسان العرب : السحر البيان فى فطنة ، كما جاء فى الحديث عن رسول الله (ص) الى ان قال : إن من البيان لسحراً . قال ابو عبيدة : كان المعنى انه يبلغ من ثنائه انه يمدح الانسان فيصدق فيه حتى يصرف القلوب الى قوله ، ثم يذمه فيصدق فيه حتى يصرف القلوب الى قوله الآخر فكأنه قد سحر السامعين بذلك .

وفى ج ١٤ البحار ص ٢٥١ ذكر الحديث ثم قال ماحاصله : وسمى النبي (ص) بعض البيان سحراً لوجهين :

الأول : انه لدقته ولطفه يستميل القلوب الى المتكلم .

والثاني : أن المقتدر على البيان يكون قادراً على تحسين مايكون قبيحاً وتقبيح مايكون حسناً ، فذلك يشبه السحر من هذا الوجه .

(٢) ص ٢٢٧ .

وأما الشعوذة فسيأتي انها عبارة عن الخفة في اليد والسرعة في الحركة المعبر عنها في لغة الفارس بكلمة (تردستي وتند كاري) فان المشعوذ الحاذق يفعل الامور العادية ، والافعال المتعارفة بتمام السرعة ، بحيث يشغل اذهان الناظرين بأشياء ، ويأخذ حواسهم اليها ، ثم يعمل شيئا آخر بسرعة شديدة وبحركة خفيفة فيظهر لهم غير ماانتظروه ، ويتعجبون منه ولكن الصادر منه أمر واقعي ، كأخذ الاشياء من موضع ووضعها في موضع آخر بالسرعة التامة حتى يتخيل الناظر اليها انها انتقلت بنفسها ، فالنقل والانتقال أمر حقيقي ، ولكن الناظر لايلتفت الى الناقل ، وهذا بخلاف السحر ، فانه أمر خيالي محض كما عرفت التنبيه عليه

ومن هنا اتضح الفرق بين الشعوذة والمعجزة ايضا . واما ماذكره الاصحاب من بيان حقيقه السحر واسبابه واقسامه فكلها تقريبية ، فان انطبق على ماذكرناه فهو ، وإلا فيرد الى قائله ، وهو اعرف بمقاله .

أقسام السحر

ولا بأس بالتعرض لما ذكره الاصحاب من اقسام السحر ليعلم هل انها مشمولة لما دل على حرمة السحر أم لا ؟ وقد تكلم عليها العلامة المجلسي في البحار (١) وأطال الكلام فيها موضوعا وحكما ، نقضا وإبراما .

وحاصل كلامه في تحقيق اقسام السحر : انه على انواع شتى ، النوع الأول : سحر الكذابين (او الكلدانيين) الذين كانوا من قديم الدهر ، وهم قوم يعبدون الكواكب ، ويزعمون كونها مدبرة للعالم السفلي ، ومبادي لصدور الخيرات والشرور ، وقد بعث الله ابراهيم «ع» مبطلا لمقالتهم وهدم اساس مذهبهم ، وهم على فرق ثلاث :

فان منهم من يزعم ان الكواكب هي الواجبة الخالقة للعالم ، ومنهم من يزعم انها قديمة لقدم العلة المؤثرة فيها ، ومنهم من يزعم انها حادثة مخلوقة ، ولكنها فعالة مختارة فوض خالقها أمر العالم اليها .

والساحر من هذه الفرق الثلاثة من يعرف القوى العالية الفعالة : بسائطها ومركباتها ، ويعرف مايليق بالعالم السفلي وحوادثه ، ويعرف معدات هذه الحوادث ليعدها ، وعوائقها ليرفعها بحسب الطاقة البشرية ، فيكون متمكنا من استحداث مايخرق العادة . انتهى ملخص كلام المجلسي في النوع الاول .

أقول : قد عرفت ان السحر هو صرف الشيء عن وجهه على سبيل الخديعة والتمويه

---

(١) راجع ج ١٤ ص ٢٥١ .

من دون أن يكون له واقعية ، فاستحداث الامور الخارقة للعادة ليس من السحر ، ولو تمكن أحد من إحداث الامور الغريبة بواسطة القوة النفسانية الحاصلة بالرياضة ، أو بصرف المقدمات فلا يقال له : إنه ساحر ، بل لادليل على حرمته ، فان هذا شعار أهل الكرامة .

نعم لاشبهة في كفر الفرق المذكورة ، كما اعترف به المجلسي (ره) حتى الفرقة الثالثة القائلة : بتفويض أمر العالم الى الكواكب ، فان قولهم هذا مخالف لضرورة الدين ، فان الله هو الذي يحيي ويميت ، ويهب لمن يشاء ذكوراً ، ويهب لمن يشاء إناثاً ، ويصور في الأرحام كيف يشاء .

النوع الثاني : سحر أصحاب الأوهام والنفوس القوية ، فقد ثبت بالوجوه العديدة إمكان تسلط النفوس على جوارح الغير وأعضائه ، فتسخره للقيام بحركات وتأدية أعمال على غير إرادة منه ، ومن دون وساطة شيء آخر .

وهذه النفوس قد تكون لرياضاتها قوية صافية عن الكدورات البدنية ، فتستغني في تأثيرها عن الاستعانة بأدوات من خارجها ، وتصدر عنها الامور الغريبة الخارقة للعادة ، وقد تكون ضعيفة وممزوجة بأوساخ المواد ، فتحتاج في إتمام تأثيرها الى الاستعانة بأدوات سحرية اخرى ، انتهى حاصل كلامه في النوع الثاني .

أقول : لاشبهة أن بعض النفوس لصفائها بالرياضات تؤثر في الامور التكوينية ، وتصرفها عن وجهها صرفاً حقيقياً ، كإيقاف الماشي عن المشي ، والمياه الجارية عن الجريان ، بل قيل إن هذا المعنى مكنون في الأسد بحسب الغريزة والطبيعة ، فانه اذا نظر الى حيوان أوقفه عن المشي والحركة ، إلا أنه لادليل على حرمته بعنوان الأولي مالم يترتب عليه شيء من العناوين المحرمة ، بل تمنع عن صدق السحر عليه ، وإنما هو نحو من الكرامة إن كان بطريق حق ، ومن الكفر أو الفسق إن كان بطريق الباطل .

ولا نظن أن يتوهم أحد أن تصفية النفس بالرياضات الحقة حتى تصير مؤثرة في الامور التكوينية من المحرمات ، بل هو مطلوب في الشريعة المقدسة اذا كان بالاطاعة والتقوى ، ومن المعروف المشهور أن سلمان رضى الله عنه قد وصل بمجاهداته وتقواه وعظيم طاعته لمولاه الى حد أن انقادت الامور التكوينية لإرادته والتزمت فرض طاعته .

النوع الثالث : من السحر الاستعانة بالأرواح الأرضية ، واعلم أن القول بوجود الجن مما أنكره بعض المتأخرين من الفلاسفة والمعتزلة . وأما أكابر الفلاسفة فانهم لم ينكروا القول بوجود الجن ، ولكنهم سموها بالأرواح الأرضية .

وهي بأنفسها مختلفة الأصناف ، فان منها خيرة ومنها شريرة . وقد شاهد أهل الصنعة

والتجربة أن الاتصال بهـا يحصل بامور خفيفة وبأفعال سهلة لامشقة في إيجادها ، كالرق والدخن والتجريد ، وقد سموا هذا النوع بالعزائم وعمل تسخير الجن ، انتهى حاصل كلام المجلسي في النوع الثالث .

أقول : لاريب في خروج هذا النوع أيضاً من السحر موضوعا وحكما ، تعلما وتعلماً ، بل لادليل على حرمته في نفسه إلا اذا ترتب عليه عنوان محرم من إيذاء إنسان والاضرار به ، أو كانت مقدماتها محرمة ، فيحرم الاشتغال بهـا ، وإلا فلا يحرم استخدام الجن ، وكشف الغائبات بواسطتهم ، بل لادليل على حرمة إيذاهم .

النوع الرابع : مما ذكره المجلسي (ره) من أقسام السحر : التخيلات والأخذ بالعيون ، وهذا النوع يتضح بامور :

الأول : وقوع الاغلاط في البصر كثيراً ، فان الساكن قد يرى متحركا وبالعكس ، كما أن راكب السفينة اذا نظر الى البحر يرى السفينة ساكنة ويرى الماء متحركا ، والقطرة النازلة من السماء ترى خطاً مستقيما ، والشعلة الجوالة ترى دائرة من النار ، والاشياء الصغيرة ترى في الماء كبيرة ، وغير ذلك من أغلاط البصر .

الثاني : أن المحسوسات قد يختلط بعضها ببعض اذا كانت مدركة بسرعة النظر ، لأن القوة الباصرة اذا وقفت على محسوس وقوفا تاما في زمان معتد به أدركته على نحو لا يشتبه بغيره كثيراً ، وأما اذا أدركته في زمان قليل ، ثم أدركت محسوساً آخر وهكذا ، فانه يختلط بعضه ببعض .

الثالث : أنه قد تشغل النفس بشيء فلا تشعر حينئذ بشيء وإن كان حاضراً عند الانسان كالوارد على السلطان ، فانه قد يلقاه شخص فيتكلم معه ، ولكن لايلتفت اليه ، والناظر في المرآة يرى القذارة في عينيه ولا يرى أكبر منها .

اذا عرفت هذه الامور اتضح لك تصوير هذا النوع من السحر ، فان المشعبذ الحاذق يشغل اذهان الناظرين بامور ، ويأخذ بأبصارهم ، ثم يعمل شيئا آخر بسرعة شـديدة ، وبحركة خفيفة ، فيظهر لهم غير ماانتظروه ، فيتعجبون منه .

أقول : هذا النوع هو المعروف بالشعوذة ، فلا يرتبط بالسحر ، وسيأتى أنه لادليل على حرمتها ، فانها ليست إلا الحركة السريعة في الاعضاء ، فلا معنى لحرمتها في نفسها ، إلا اذا اقترنت بعناوين محرمة . نعم أطلق عليها السحر في خبر الاحتجاج المتقدم في الحاشية ، فانه قد ذكر الامام «ع» فيه : (ونوع آخر منه خطفة وسرعة ومخاريق وخفة) إلا أنه على سبيل المجازية ، فقد عرفت الفرق بين السحر والشعوذة ، وعدم صدق كل منها على الآخر

النوع الخامس : الاعمال العجيبة التي تظهر من تركيب الآلات على النسب الهندسية ، كراقص يرقص ، وكفارسين يقتتلان ، وكراكب على فرسه وفي يده بوق كلما مضى ساعة من النهار ضرب البوق من غير أن يمسه أحد ، ومن هذا القبيل الصور المصنوعة لاهل الروم والهند بحيث يراها الناظر اليها إنسانا على كيفيات مختلفة ضاحكة وباكية حتى يفرق فيها بين ضحك السرور وضحك الخجل وضحك الشامت ، فهذه الوجوه كلها من لطائف التخابيل ، وكان سحر سحرة فرعون من هذا الضرب .

ومن ذلك أيضاً تركيب صندوق الساعات ، وعلم جر الاثقال والاجسام العظيمة بآلات خفيفة ، وهذا النوع في الحقيقة لاينبغي أن يعد من السحر ، فان لها أسبابا معلومة معينة ، ومن اطلع عليها قدر على إيجادها ، وحيث لم يصل اليها إلا الفرد النادر لصعوبتها عدها أهل الظاهر من السحر ، انتهى ملخص كلامه .

أقول : إن إيجاد الصنايع المعجبة وتركيب الامور الغريبة ـ كما هو المعروف كثيراً في العصر الحاضر ، كالطائرات والقطارات والسيارات وسائر أدوات النقل والآلات العجيبة المعدة للحرب ـ ليس من المحرمات بعناوينها الأولية إلا اذا انطبقت عليه عناوين محرمة اخرى ، وليس من مقولة السحر ، كما اعترف به المجلسي ، ولم يثبت كون سحر سحرة فرعون من هذا القبيل .

النوع السادس من السحر : الاستعانة بخواص الادوية مثل أن تجعل في الطعام بعض الادوية المبلدة ، أو المزيلة للعقل ، أو الدخن المسكر « البخور » أو عصارة البنج المجعول في الملبس ، وهذا مما لا سبيل الى إنكاره ، فان أثر المقناطيس شاهد . انتهى ملخص كلام المجلسي .

أقول : هذا النوع أيضاً خارج عن السحر موضوعا وحكما ، وإنما هي أسرار يكتشفها علم الكيمياء ، وقد يستعان بها في علم الطب ، ولو كانت الاستعانة بالأدوية محرمة للزم القول بحرمة علم الطب ، ولم يلتزم به أحد ، بل وجوبه من الضروريات عند الملل وعقلاء العالم

النوع السابع من السحر: تعليق القلب، وهوأن يدعي الساحر علم الكيمياء وعلم الليميا والاسم الاعظم ، ويدعي أن الجن يطيعونه ، فاذا كان السامع ضعيف العقل قليل التميز اعتقد بذلك وتعلق قلبه به ، ويلزم ذلك أن يحصل فيه الرعب والخوف ، ويفعل فيه الساحر مايشاء ، مع أن تلك الدعاوى ليس لها أصل ، ومن جرب هذا المعنى وأهله علم أن لتعليق القلب أثراً عظيما من حيث الخوف والرجاء كليهما .

وفيه أنه لاوجه لجعله من أقسام السحر ، وإنما هو قسم من الكذب ، إذا لم يكن له

واقع ، على أن تعليق القلب لو كان سحراً لكانت الاستمالة بمطلقها سحراً محرماً ، سواء كانت بالامور الواقعية أم بغيرها .

النوع الثامن : النميمة . وفيه أنها وإن كانت محرمة بالضرورة عند الفريقين ، بل عند العقلاء ، إلا أنها أجنبية عن السحر وعن مورد الاخبار الدالة على كفر الساحر ووجوب قتله ، فان من البديهي أن النمام ليس بكافر ولا يجوز قتله .

وعلى الجملة لم يتحصل لنا من الاقسام المذكورة مايكون سحراً ومحرماً بعنوانه ، فانحصر السحر المحرم بما ذكرناه : أعني صرف الشيء عن وجهه على سبيل الخدعة والتمويه . وقد تقدم أن هذا هو المورد للاخبار الدالة على حرمة السحر .

ثم إنه ورد في جملة من الروايات المتقدمـــة مادل على كفر الساحر . وفى الروايات الاخرى المتقدمة فى الحاشية أنه يقتل .

أما الحكم بالكفر فلا يمكن أن يراد به الكفر المصطلح فى الشريعة المقدسة . ضرورة عدم جريان احكام الكفر عليه ، من قسمة الاموال ، وبينونة زوجته والحكم بنجاسته ، فيشمله مادل على إسلام من أقر بالشهادتين والمعاد ، على أنا لم نر ولم نسمع من يعامل الساحر معاملة الكافر حتى فى زمن النبي (ص) والائمة .

ويؤيد ماذكرناه ماسيأتي فى البحث عن جواز دفع السحر بالسحر من قوله «ع» للساحر الذي أخذ السحر صناعة لنفسه : (حل ولا تعقد) . فلو كان السحر موجبا للكفر لحكم ابو عبد الله بكفره ، ولكن الرواية مجهولة .

وكيف كان فما دل على كفر الساحر لابد من حمله إما على مستحل السحر ، وإما على من يعارض به القرآن والنبوة ، ويدعي به الرسالة او الامامة ، او يدعي مالا يقدر عليه إلا الله ، ويدل على الاخير مافى رواية العسكري «ع» فى قصة هاروت وماروت من قوله عليه السلام : (فلا تكفر باستعمال هذا السحر وطلب الاضرار ودعاء الناس الى أن يعتقدوا انك تحي وتميت وتفعل مالا يقدر عليه إلا الله فان ذلك كفر) .

ولكن الرواية ضعيفة السند . وسنتعرض لها فى البحث عن جواز دفع السحر بالسحر وأما الحكم بقتله فهو المشهور بين الاصحاب ، بل فى كلمات غير واحد منهم دعوى الاجماع عليه من دون فرق بين المستحل وغيره .

وفى حدود الرياض : (يقتل الساحر اذا كان مسلماً ، ويعزر اذا كان كافراً ، بلاخلاف فتوى ونصاً ، ثم قال : إن مقتضى إطلاق النص والفتوى بقتله عدم الفرق فيه بين كونه مستحلا أم لا ، وبه صرح بعض الاصحاب ، وحكى آخر من متأخر المتأخرين قولا بتقييده

بالأول ، ووجهه غير واضح) .

أقول : قد ورد في الروايات العديدة المتقدمة في أول المسألة أن حد الساحر هو القتل ، إلا أنها روايات ضعيفة ، وغير منجبرة بالشهرة الفتوائية ، فقد عرفت مراراً أنها لا تجبر ضعف الرواية . وعليه فان تم الاجماع والتسالم على ذلك أخذ به ، وإلا فعمومات مادل على حرمة قتل النفس محكمة .

نعم اذا كان الساحر مستحلا للسحر ، او كان يعارض به بعض المناصب الالهية وجب قتله ، إلا أن القتل لم يجب عليه بما أنه ساحر ، بل بما أنه منكر لما هو من ضروريات الاسلام .

قوله : (وبعضها قد ذكر فيما ذكره في الاحتجاج) . أقول : قد ظهر مما تقدم أن إطلاق السحر على بعض الامور المذكورة في خبر الاحتجاج ـ كالسرعة والخفة والنميمة ـ إنما هو بنحو من العناية والمجاز ، على أن الرواية ضعيفة السند وغير منجبرة بشيء .

قوله : (وأما الأقسام الأربعة المتقدمة من الايضاح الخ) . أقول : قال في محكي الايضاح : إن استحداث الخوارق إما بمجرد التأثيرات النفسانية : وهو السحر ، أو بالاستعانة بالفلكيات فقط : وهو دعوة الكواكب ، او بتمزيج القوى السماوية بالقوى الأرضية : وهي الطلسمات ، او على سبيل الاستعانة بالأرواح الساذجة : وهي العزائم ، ويدخل فيه النيرنجات ، والكل حرام في شريعة الاسلام ومستحله كافر .

وتبعه المصنف في ذلك ، لوجهين : الأول شهادة المجلسي (ره) في البحار بدخولها في السحر عند اهل الشرع ، فتشملها الاطلاقات .

الثاني : دعوى فخر الدين في الايضاح كون حرمتها من ضروريات الدين ، وهذاالوجه يوجب الاطمينان بالحكم ، وباتفاق العلماء عليه في جميع الاعصار .

أما الوجه الاول : فيرد عليه أولا انه لا حجية في شهادة المجلسي ، لاستناده الى اجتهاده وقد اعترف به المصنف ايضا فيما سيأتي ، فقد قال : (لكن الظاهر استناد شهادتهم الى الاجتهاد) .

وثانياً : أنا لم نجد في كلام المجلسي شهادة على كون الأقسام المذكورة من السحر عند عرف الشارع ، فانه قال : (إن لفظ السحر في عرف الشرع مختص بكل مخفي سببه ، ويتخيل على غير حقيقته ، ويجري مجرى التمويه والخداع) . ثم ذكر الأنواع المتقدمة ، وأي شهادة في ذلك على مقصود المصنف .

وثالثاً : أنك قد عرفت خروج كثير من الاقسام المزبورة بل كلها عن حقيقة السحر ،

بل يكفي الشك فى منع شمول الاطلاقات لها ، لعدم جواز التمسك بها عندالشك فى الصدق .

ورابعاً : ماذكره المصنف فيما سيأتي من معارضة شهادة المجلسي بما ذكره النخر من إخراج علمي الخواص والحيل من السحر ، وبما ذكره صاحب لك وغيره من تخصيصهم السحر بما يحدث ضرراً ، وبما ذكره العلامة من تخصيصه السحر بما يؤثر فى بدن المسحور او قلبه او عقله ، وهذه الشهادات من هؤلاء الاعيان تكشف عن عدم العموم فى لفظ السحر لجميع ماتقدم ، وعن كون الاطلاق فى جملة منها مجازاً .

ومن هنا ظهر الجواب عن الوجه الثاني ايضا . على أن الدعوى المذكورة لا توجب الاطمينان بالحكم إلا فى المورد المتيقن ، كالاضرار بالمسحور فى عقله او بدنه او ماله او مايرجع اليه من شؤونه ، وأما فى غير الموارد المتيقنة فانه لادليل على حرمة الاستعانة بالامور المتقدمة ، بل ربما تكون مطلوبة لإبطال سحر مدعي النبوة والإمامة ، ومع الشك فيه فأصالة البراءة محكمة .

عدم اختصاص حرمة السحر

بالمضر منه

هل تختص حرمة السحر بالمضر منه او تعم غير المضر ايضا ؟ فيه خلاف . فالمحكي عن الشهيدين فى الدروس ولك ان المعتبر فى السحر الاضرار ، وعن شارح النخبة أن ما كان من الطلسمات مشتملا على إضرار او تمويه على المسلمين او الاستهانة بشيء من حرمات الله فهو حرام ، سواء عدّ من السحر أم لا ، وعن جملة من الاكابر انه حرام مطلقا سواءأكان مضراً أم لا تمسكا بظاهر الإطلاقات المتقدمة ، ومن هنا ظهر أنه لاوجه لتقييد السحر بما كان مؤثراً فى بدن المسحور او عقله او قلبه من غير مباشرة كما عرفته عن العلامة فى القواعد .

وقد يستدل على اختصاص حرمة السحر بالمضر منه ببعض الروايات الواردة فى قصة هاروت وماروت ، وسيأتي ذكرها .

وفيه أولا : أن هذه الروايات ضعيفة السند . وثانياً : أنه لاتنافى بينها وبين المطلقات الدالة على حرمة السحر مطلقا .

قوله : (فمثل إحداث حب مفرط فى الشخص يعد سحراً) . أقول : الوجه فيه ماورد

في بعض الأحاديث (١) من تشديد النبي (ص) المرأة التي صنعت ذلك لزوجها، واستقباله إياها باللعن والتوبيخ، وحكمه عليها بعدم قبول التوبة.

وفيه أولا: أنه ليس في الرواية مايدل على كون المصنوع سحراً. وثانياً: أن العمل بها يقتضي حرمة إدخال الزوجة حبها في قلب الزوج وإن كان ذلك بالأخلاق الحسنة والافعال المرضية، مع انه مطلوب في الشريعة المقدسة، وقد أمر به في الأخبار المتظافرة، بل المتواترة المذكورة في ابواب مقدمات النكاح، وعليه فلا بد من حمل الرواية على كون المصنوع أمراً غير مشروع يوجب تكدر البحار والطين، واستحقاق المرأة باللعن

وثالثاً: ان الرواية مخالفة للقواعد، فانها مشتملة على عدم قبول التوبة من المرأة التي صنعت لزوجها شيئاً يوجب المحبة والعطف، مع ان الثابت في الاسلام جواز توبة المرأة المرتدة، سواء أكانت فطرية أم ملية، ومن المقطوع به ان سحرها لايزيد على الارتداد، ويضاف الى جميع ماذكرناه ان الرواية ضعيفة السند.

جواز دفع ضرر السحر بالسحر

قوله: (بقي الكلام في جواز دفع ضرر السحر بالسحر). أقول: وقد يستدل على الجواز بالروايات (٢) الواردة في قصة هاروت وماروت وغيرها، فانها تدل على جواز

---

(١) في ج ٣ ئل باب ١٤٣ انه يحرم على المرأة سحر زوجها من مقدمات النكاح ص ٣٢ عن الصدوق باسناده عن اسماعيل بن مسلم عن جعفر بن محمد عن ابيه عن آبائه «ع» قال: قال رسول الله (ص) لامرأة سألته: ان لي زوجا وبه علي غلظة واني صنعت شيئا لأعطفه علي؟ فقال لها رسول الله (ص): أف لك كدرت البحار و كدرت الطين ولعنتك الملائكة الأخيار وملائكة السماوات والأرض، قال: فصامت المرأة نهارها وقامت ليلها وحلقت راسها ولبست المسوح فبلغ ذلك النبي (ص) فقال: إن ذلك لايقبل منها. ضعيفة للنوفلي. وقريب منها مافي ج ٢ المستدرك ص ٤٣٣. مجهولة لموسى بن اسماعيل.

اقول: المسح بكسر الميم البلاس يقعد عليه، والكساء من شعر، وما يلبس من نسيج الشعر على البدن تقشفاً وقهراً ج أمساح ومسوح.

(٢) في ج ٢ التهذيب ص ١٠٩. و ج ١ كا باب ٣٣ الصناعات من المعيشة ص ٣٦٠ و ج ١٠ الوافي باب ٣٠ الصناعات ص ٣٠: علي عن ابيه قال: حدثني شيخ من اصحابنا قال: دخل عيسى بن سيفي «وفي نسخة كا شفقي» على ابي عبد الله «ع» وكان ساحراً —

دفع ضرر السحر بالسحر . وفيه انها وإن كانت ظاهرة الدلالة على ذلك ، ولكنها ضعيفة السند ، فلا يمكن الاستناد اليها .

نعم يمكن الاستدلال على الجواز بالآية الواردة في قصة هاروت وماروت(١) بتقريب أن السحر لو لم يكن جائز الاستعمال حتى في مقام دفع الضرر لم يجز تعليمه أصلا ، فجواز التعليم يدل على جواز العمل به في الجملة ، والقدر المتيقن منه هو صورة دفع ضرر الساحر ، وكيف كان فلا ريب في انه قد يجب اذا توقفت عليه مصلحة ملزمة ، كما اذا ادعى الساحر منصبا من المناصب الالهية ، كالنبوة والامامة .

التسخير ليس من السحر

وقد يقال : بأن من السحر التسخيرات بأقسامها حتى تسخير الحيوانات ، بدعوى أن تعاريف السحر صادقة عليها ، حتى ان الشهيدين مع اخذهما الاضرار في تحريم السحر ذكروا ان استخدام الملائكة والجن من السحر ، وعليه فتشملها الاطلاقات المتقدمة الدالة على حرمة السحر بجميع شؤونه .

وفيه أنك قد عرفت خروج الاستعانة بالأرواح الارضية واستخدام الجن من السحر موضوعا وحكما . وحينئذ فان انطبق على ذلك شيء من العناوين المحرمة حكم عليه بالحرمة لتلك الجهة المحرمة ، لالكونه سحراً ، كما اذا اشتملت التسخيرات على المقدمات المحرمة ،

— يأتيه الناس ويأخذ على ذلك الاجر ـ وسأله عن ذلك قال «ع» : حل ولاتعقد . مرسلة

أقول : ظاهر الرواية أن الحل والعقد كليهما بالسحر فحمل الحل على ما كان بغير السحر من الأدعية ونحوها بعيد عنها .

وفي ج ٤ البحار ص ١٣٠ . والاحتجاج ص ١٨٥ في قصة الملكين مايدل على جواز دفع ضرر السحر بالسحر ، ولكن الرواية مرسلة .

وفي ج ٢ ئل باب ٥٣ تحريم تعلم السحر مما يكتسب به ص ٥٤٤ عن العيون في رواية العسكري «ع» مايدل على ذلك . ولكنها مجهولة .

وفي رواية جهم عن الرضا «ع» في حديث قال : وأما هاروت وماروت فكانا ملكين علما الناس السحر ليحترزوا به سحر السحرة ويبطلوا به كيدهم . الحديث . مجهول .

(١) سورة البقرة آية : ٩٦ . قوله تعالى : (وما أنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت وما يعلمان من أحد حتى يقولا إنما نحن فتنة فلا تكفر) .

أو كان المسخر بالكسر لعمله ذلك عرضاً للتضرر أو التلف أو الجنون ، أو لارتكاب شيء آخر من الامور غير المشروعة ، أو كان المسخر بالفتح مؤمناً من الانس أو ملكا ، وكان التسخير ظلماً عليهم ، ومع انتفاء العناوين المحرمة فلا وجه للحرمة ، كتسخير الكفار من الانس والجن وإن اشتمل ذلك على إيذائهم ، وإلا لما جاز قتل الكفار ، وأخذ الجزية منهم وهم صاغرون .

وكذلك يجوز تسخير الحيوانات مطلقا ، خصوصا الموذيات منها كالعقارب والحيات والسباع ، وإلا لما جاز استخدام الحمولة ، وقتل الموذيات منها ، وقد أجاد المحقق الايرواني وقال : (فالأمر في تسخير الحيوانات أوضح ، فهل يمكن الالتزام بجواز تسخيرالحيوانات بالقهر والغلبة والضرب ، ومع ذلك لايجوز تسخيرها بما يوجب دخولها تحت الخدمة طوعا)

الشعوذة

قوله : (الحادية عشرة الشعبذة حرام بلا خلاف) . أقول : الشعوذة (١) هي اللعبة المعروفة : أعني الخفة في الحركة المعبر عنها في لغة الفرس بكلمة (تردستي) وأما الذي يترتب على الشعوذة فهو أمر واقعي ، فان المشعوذ يفعل مايفعله سائر الناس من الامور العادية ، إلا أنه يشغل أذهان الناظرين بسرعة حركته وخفة يده بحيث يتعجبون من أفعاله من غير أن تكون تلك الأفعال الصادرة منه خيالية محضة كما في السحر أو غير جارية على السير الطبيعي كما في المعجزات ، على ماعرفت من التفرقة بينهما وبين السحر والمعجزة في المسألة السابقة . ويمكن أن تكون الشعوذة أعم من السحر ، ويظهر ذلك من ملاحظة ماذكره

(١) في لسان العرب : الشعوذة خفة في اليد وأخذ كالسحر يري الشيء بغير ماهو عليه أصله في رأي العين ، والشعوذة السرعة ، وقيل : هي الخفة في كل أمر .

وعن المصباح : شعوذ الرجل شعوذة ، ومنهم من يقول : شعبذه شعبذة ، وهو بالذال المعجمة ، وليس من كلام أهل الباديه ، وهي لعب يرى الانسان ماليس له حقيقة كالسحر

وفي أقرب الموارد : الشعبذة كشعوذة زنة ومعنى . وفيه أيضا : الشعوذة وهي خفة في اليد وأخذ كالسحر يرى الشيء في رأي العين بغير ماعليه أصله .

وفي المنجد : الشعبذة كشعوذة زنة ومعنى . وفيه أيضا : الشعوذة وهي خفة في اليد وأعمال كالسحر تري الشيء في العين بغير ماهو عليه .

وفي مجمع البحرين : الشعبذة هي الحركة الخفيفة .

بعض اللغويين مع ملاحظة ماذكرناه في معنى الشعوذة بحسب المتفاهم العرفي . ولكن الظاهر هو ماذكرناه من المباثنة بينهما .

وقد استدل المصنف (ره) على حرمة الشعوذة بامور :

الأول : الاجماع . وفيه أنه ليس هنا إجماع تعبدي ، لاحتمال استناده الى سائر الوجوه المذكورة في المسألة .

الثاني : أنه من اللهو والباطل . وفيه أنه ممنوع صغرى وكبرى ، أما الوجه في منع الصغرى فلأنا لانسلم كونها من اللهو والباطل اذا ترتب عليها غرض عقلائي . وأما الوجه في منع الكبرى فلأنه لادليل على حرمتها على الاطلاق ، بل الحرام منها هو القسم الخاص .

الثالث : قوله «ع» في خبر الاحتجاج : (ونوع آخر منه خطفة وسرعة ومخاريق وخفة) . وفيه أولا : أنه ضعيف السند وغير منجبر بشيء وقد تقدم ذلك آنفا . وأما جبره بالاجماع المحكي ، فان الاجماع إن كان حجة في نفسه لزم اتباعه لذلك ، وإلا فان ضم غير الحجة الى مثله لايفيد الاعتبار .

الرابع : صدق بعض تعاريف السحر على الشعوذة ، فتكون مشمولة لما دل على حرمة السحر . وفيه أنك قد عرفت خروجها عن حدود السحر موضوعا ، وعدم صدقه عليها .

الغش حرام

قوله : (الثانية عشرة الغش حرام بلا خلاف) . أقول : لاشبهة في حرمة غش المسلم في الجملة بلا خلاف بين الشيعة وأهل السنة (١) لتواتر الروايات من طرقنا (٢)

---

(١) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٨٤ نهى عن الغش والتدليس ومدح السلعة بما ليس فيها وكتم مابها من عيب ونحو ذلك .

(٢) في ج ١ كا ص ٣٧٤ . وج ٢ التهذيب ص ١٢٢ . وج ١٠ الوافي ص ٦٣ . وج ٢ ئل باب ١١٥ تحريم الغش مما يكتسب به ص ٥٦٢ عن هشام بن سالم عن أبي عبدالله عليه السلام قال : ليس منا من غشنا . صحيحة .

وبهذا الاسناد عن أبي عبد الله «ع» قال : قال رسول الله (ص) لرجل يبيع التمر : يافلان أما علمت أنه ليس من المسلمين من غشهم . صحيحة .

وعن رجل عن أبي عبد الله «ع» قال : دخل عليه رجل يبيع الدقيق فقال : إياك والغش فان من غش غش في ماله فان لم يكن له مال غش في أهله . مرسلة . —

ومن طرق العامة (١) بل هي من ضروريات مذهب المسلمين..

والعجب من المحقق الايرواني حيث ألغى عنوان الغش عن الموضوعية والتزم بحرمته للعناوين الثانوية من الكذب وأكل أموال الناس بلا رضى منهم !.

ولا ريب أن الروايات حجة عليه، لظهورها في حرمة الغش في نفسه، فاذا تحقق موضوعه في مورد ترتب عليه حكمه، كسائر القضايا الحقيقية، وسيأتي أن موضوع الغش أمر عرفي.

فقد ظهر أنه لا وجه لما ارتكبه المحقق المذكور من السبر والتقسيم في نفي موضوعية الغش بدعوى أنه لا دليل على حرمة شوب اللبن بالماء ولا على حرمة عرض المشوب على البيع، ولا على حرمة مجرد الانشاء، فتعين أن يكون الغش المحرم أخذ قيمة غير المغشوش بازاء المغشوش

— وعن السكوني عن أبي عبد الله «ع» قال: نهى رسول الله (ص) عن أن يشاب اللبن بالماء للبيع. ضعيفة للنوفلي.

وعن هشام بن الحكم قال: كنت أبيع السابري في الظلال فمر بي أبو الحسن موسى «ع» فقال لي: ياهشام إن البيع في الظلال غش والغش لا يحل. حسنة لابراهيم بن هاشم.

أقول: السابري ثوب رقيق جيد.

وفي الموضعين المتقدمين من الوافي وئل وفي كا بهامش ج ٤ مرآة العقول ص ٣١٩ في رواية زينب العطارة الحولاء عن رسول الله (ص): اذا بعت فاحسني ولا تغشي فانه أتقى لله وأبقى للمال. حسنة للحسين بن زيد.

وفي الباب المزبور من ئل في حديث المناهي عن رسول الله (ص) إنه قال: ومن غش مسلماً في شراء أو بيع فليس منا ويحشر يوم القيامة مع اليهود لأنهم أغش الخلق للمسلمين. مجهولة لشعيب بن واقد.

وفي ج ١ كا ص ٣٨٠. و ج ٢ التهذيب بيع المضمون ص ١٢٧. و ج ١٠ الوافي ص ٦٤. و ج ٢ ئل باب ٩ جواز خلط المتاع الجيد بغيره من أحكام العيوب ص ٥٩٧ عن الحلبي عن ابي عبد الله «ع» قال: سألته عن الرجل يكون عنده لونان من طعام واحد وسعرهما شتى وأحدهما خير من الآخر فيخلطهما جميعا ثم يبيعهما بسعر واحد ؟ فقال: لا يصلح له أن يفعل ذلك يغش به المسلمين حتى يبينه. حسنة لابراهيم بن هاشم. الى غير ذلك من الروايات المذكورة في المصادر المتقدمة. وفي ج ٢ المستدرك ص ٤٥٥. و ج ١٥ البحار العشرة ص ١٩٥.

(١) راجع ج ٥ سنن البيهقي ص ٣٢٠.

موضوع الغش

لاشك في أن الغش ليست له حقيقة شرعية ، ولا متشرعية ، بل المراد به ماجرى عليه العرف واللغة (١) من كونه بمعنى الكدر والخديعة والخيانة ، ويعبر عنه في لغة الفرس بكلمة (گول زدن) ولا يتحقق ذلك إلا بعلم الغاش وجهل المغشوش ، فاذا كان كلاهما عالمين بالواقع ، أو جاهلين به ، أو كان الغاش جاهلا والمغشوش عالما انتفى مفهوم الغش .

ثم إنه لايعتبر في مفهوم الغش انحصار معرفته بالغاش ، فان أكثر أفراد الغش يعرفه نوع الناس بإمعان النظر ، خصوصا من كان من أهل الفطانة والتجربة ، ومن كان شغله الغش ، فانه لاشبهة أن من الغش جعل الجيد من الحبوب على ظاهر الصبرة ورديه في باطنها وبيع الأمتعة في الظلال ، ومن الواضح أن نوع الناس يلتفتون الى الغش في أمثال ذلك بتدقيق النظر ، ولو اختص مفهوم الغش بما انحصر طريق معرفتـــه بالغاش لم يبق له إلا مورد نادر .

نعم قد تنحصر معرفته بالغاش كمزج اللبن بالماء ، وخلط الدهن الجيد بالدهن الردي ، ووضع الحرير ونحوه في مكان بارد ليكتسب ثقلا ، وبيع الحيوان مسموما لايبقى أزيدمن يوم ويومين ، وغير ذلك من الموارد التي لايطلع على الغش إلا خصوص الغاش فقط ، ولكن هذا لايوجب اختصاص الغش بتلك الموارد ، وعدم تحقق مفهومه في غيرها .

وقد ظهر مما ذكرناه أن الغش لايصدق لغة ولا عرفا على الخلط الظاهر الذي لاتحتاج معرفته الى إمعان النظر ، فاذا مزج الردي بالجيد مزجا يعرفه أي ناظر اليه من الناس ـ بغير تدقيق النظر ، وجعل الردي في ظاهر الصبرة والجيد في باطنها ـ فان ذلك لايكون غشاً ، ويدل على ذلك بعض الأحاديث (٢) .

---

(١) في لسان العرب : غشش نقيض النصح وهو مأخوذ من الغشش المشرب الكدر ، أنشد ابن الأعرابي : « ومنهل تروى به غير غشش) أي غير كدر ولا قليل ، قال : ومن هذا الغش في البياعات .

وفي مجمع البحرين : المغشوش الغير الخالص .

وفي المنجد : غشه أظهر له خلاف ماأضمره . وخدعه . الغش بالكسر اسم من الغش بالفتح الخيانة . المغشوش غير الخالص .

(٢) في ج ١ كا باب ٧٧ من المعيشة ص ٣٨٠ . و ج ١٠ الوافي ص ٦٤ . و ج ـ

تذييل

إن ظاهر المطلقات المتقدمة هو حرمة الغش على وجه الاطلاق سواء أكان في المعاملة أم في غيرها ، إلا أنه لابد من صرفها الى خصوص المعاملات في الجملة ، بداهة أنه لابأس بتزيين الدور والألبسة والأمتعه لإراءة أنها جديدة ، مع أنها عتيقة ، وكذلك لابأس بإطعام الطعام المغشوش وسقي اللبن الممزوج للضيف وغيره ، وبذل الأموال المغشوشة للفقراء . بل يمكن دعوى عدم صدق الغش في هذه الموارد ، أو في بعضها . نعم لوأخبر بموافقة الظاهر في ذلك للواقع كان حراما من جهة الكذب ، سواء كان إخباره قولياً أم فعلياً ، وهو أجنبي عما نحن فيه .

لايعتبر في صدق الغش قصد مفهومه

قوله : (ويمكن أن يمنع صدق الاخبار المذكورة إلا على ماقصد التلبيس) . أقول : ظاهر المصنف أنه يعتبر في حقيقة الغش قصد مفهومه من التلبيس والخديعة . وأما مايكون ملتبساً في نفسه فلا يجب عليه الإعلام به .

وفيه أنه لادليل على اعتبار القصد بمعنى الداعي في مفهوم الغش . بداهة كونه من الامور الواقعية ، وهي لا تختلف باختلاف الدواعي كالامور القصديه ، وإنما المعتبر فيه علم البائع بالخلط مع جهل المشتري إياه .

وعليه فاذا اختلط الجيد بالردي أو امتزج اللبن بالماء بغير اختيار من المالك ، ولا رضى وباعها بدون التنبيه كان ذلك أيضا غشاً محرما ، لإطلاق الروايات ، وعدم دلالة شيء منها على اعتبار القصد في تحقق الغش .

ومما ذكرناه ظهر بطلان مافي الرياض من قوله : (ثم لوغش لابقصده بل بقصد إصلاح المال لم يحرم للاصل واختصاص مامر من النص بحكم التبادر بصورة القصد) .

— ٢ ئل باب ٩ جواز خلط المتاع الجيد بغيره ص ٥٩٠ . و ج ٢ التهذيب بيع المضمون ص ١٢٧ عن محمد بن مسلم عن أحدهما «ع» إنه سئل عن الطعام يخلط بعضه ببعض وبعضه أجود من بعض ؟ قال : اذا رؤيا جميعا فلا بأس مالم يغط الجيد الردي . صحيحة .

ويظهر ذلك من بعض الروايات المتقدمة الدالة على حرمة الغش .

حكم المعاملة المشتملة على الغش

من حيث الصحة أو الفساد

قوله : (ثم إن فى جامع المقاصد ذكر فى الغش بما يخفى بعد تمثيله له بمزج اللبن بالماء وجهين فى صحه المعاملة وفسادها) . أقول : ضابط الصحة والفساد فى المقام هوماحققناه فى البحث عن بيع الدراهم المغشوشة وغيره ، وإجماله : أن المبيع إما أن يكون كلياً ، ويكون الغش فى الفرد المقبوض ، كما اذا باع مناً من الحنطة الجيدة ، ودفع عنها حنطة مغشوشة فانه لاشبهة فى صحة البيع فى هذه الصورة ، لعدم كون الغش فى البيع ، وإنما هو فى تطبيق المبيع الكلي على الفرد الخارجي ، فللمشتري تبديله بغيره .

وإما أن يكون المبيع شخصياً ، وهو على أقسام ، لأن الأوصاف المأخوذة فى المبيع قد تكون من قبيل الصور النوعية فى نظر العرف ، ولا شبهة فى بطلان البيع فى هذه الصورة اذا ظهر المبيع مغشوشا ، كما اذا باع فلزاً على أنه ذهب فبان مذهباً . ووجه البطلان أن ماوقع عليه العقد ليس بموجود ، وما هو موجود لم يقع عليه العقد .

وقد تكون الأوصاف المأخوذة فيه من قبيل وصف الكمال أو الصحة ، كما اذا باع عبداً على أنه كاتب أو نجار أو بصير فبان أنه لايحسن الكتابة والنجارة أو أنه أعمى ، وحينئذ فان كان العقد معلقا على الوصف بحيث ينتفي البيع مع انتفاء الوصف فهو باطل ، للتعليق المجمع على كونه مبطلا للعقد ، وإن كان مشروطا بالوصف حكم بالصحة .

وعليه فاذا كان التخلف فى الأوصاف الكمالية ثبت خيار تخلف الشرط للمشتري . واذا كان التخلف فى وصف الصحة كان المشتري مخيراً بين الامور الثلاثة الفسخ ، أو الإمضاء بدون الأرش ، أو الامضاء معه .

وقد يكون المبيع المجموع المركب من جزئين ، أو من أجزاء ، وهو على قسمين : أحدهما : أن يكون للهيئة الاجتماعية دخل فى إزدياد الثمن ، بأن كانت واسطة فى زيادة مالية المبيع وإن لم يقابلها بنفسها جزء من الثمن ، كما هو الشأن فى عامة الأوصاف حتى ماكان من قبيل الصور النوعية .

وعليه فلا شبهة فى بطلان البيع فى الجزء الفائت وكون المشتري مخيراً فى الباقي بين الفسخ والإمضاء . ومثاله أن يبيع دورة البحار ، فيظهر ان احد الأجزاء التي وقع عليها البيع كتاب لغة ، أو يبيع مصراعي الباب ، فيبين أنه مصراع واحد ، أو يبيع زوجي

الخف فيبين أنه فرد واحد ، أو يبيع عدلي الغرارة ـ أي الجوالق ـ فيبين أنه عدل واحد . وغير ذلك من الأمثلة . فانه لاشبهة فى دخل الهيئة الاجتماعية فى زيادة المالية فى الامور المذكورة ، فيترتب عليها الحكم المزبور .

وثانيها : ان لايكون للهيئة الاجتماعية مساس فى زيادة مالية المبيع أصلا ، بل كان الانضمام كوضع الحجر فى جنب الانسان ، وعليه فلا شبهة فى صحة البيع ولزومه بالنسبة الى الجزء الموجود ، من دون ان يثبت للمشتري خيار تخلف الوصف ، كما اذا باع صبرة حنطة بدينارين على انها وزنتان فوجد نصفها ترابا ، فيصح البيع فى الوزنة الموجودة ، ويبطل فى الاخرى ، فان مرجع ذلك الى بيع كل وزنة من هذه الحنطة بدينار . ومن هنا ظهر مافي كلام المصنف من أن الغش (إن كان من قبيل التراب الكثير فى الحنطة كان له حكم تبعض الصفقة ونقص الثمن بمقدار التراب الزائد) .

ومن جميع ماذكرناه يظهر ضعف كلام الشهيد حيث قال فى شرائط الاقتداء من الذكرى : (الثالث يشترط القصد الى إمام معين) الى ان قال : (ولو نوى الاقتداء بالحاضر على أنه زيد فبان عمرواً ففي ترجيح الاشارة على الاسم ، فيصح ، أو بالعكس ، فيبطل نظر ، نظير ان يقول المطلق لزوجة اسمها عمرة : هذه ـ هنا ـ زينب طالق ، ويشير البايع الى حمار ، فيقول : بعتك هذا الفرس) . ومنشأ التردد فى ذلك تغليب الاشارة اوالوصف

ويضاف الى ماذكرناه انك قد عرفت فى مبحث التطفيف : ان البيع من الامور القصدية فلا معنى لتردد المتبايعين فيما قصداه .

وكذلك ظهر بطلان مااستدل به القائلون بالفساد مطلقا من أن العقد لم يتعلق بذات المبيع بأي عنوان اتفق ، بل تعلق بالمبيع بعنوان انه غير مغشوش ، فاذا ظهر الغش فقد ظهر ان ماهو المبيع غير موجود ، وما هو موجود غير المبيع .

ووجه البطلان انه إنما يتم فيما اذا كانت الأوصاف المختلفة من قبيل الصور النوعية لامطلقا ، وقد اوضحنا ذلك فيما تقدم .

وقد يستدل على الفساد بوجوه أخر ، قد اشار اليها المصنف :

الأول : النهي الوارد عن بيع المغشوش ، فانه يدل على فساده . وفيه انا لم نجد مايدل على النهي عن بيع المغشوش فى نفسه غير خبر موسى بن بكر ، وخبر الجعفي ، وسيجيء الكلام عليهما .

الثاني : النهي عن الغش الوارد فى الروايات الكثيرة ، وقد تقدم ذكرها فى الحاشية ، ومن الواضح ان الغش متحد مع البيع ، كما تدل عليه رواية هشام المتقدمة (أما علمت ان

البيع فى الظلال غش) . فيدل على الفساد .

وفيه ان النهي إنما تعلق بالغش ، وهو أمر خارج عن البيع ، والنهي اذا تعلق بأمر خارج عن الشيء لايدل على فساد ذلك الشيء ، وقد حقق ذلك فى محله . واما رواية هشام فهي لاتدل على ازيد من ذلك ، خصوصا بعد ملاحظة قوله «ع» فى ذيلها : (والغش لايحل فانه ظاهر فى الحكم التكليفي فقط .

الثالث : خبر موسى بن بكر عن ابي الحسن «ع» فانه (اخذ ديناراً من الدنانير المصبوبة بين يديه فقطعها بنصفين ثم قال : ألقه فى البالوعة حتى لايباع شيء فيه غش) . فان تعليله عليه السلام ذلك بأن لايقع بيع على شيء فيه غش يدل على فساد هذه المعاملة .

ونظير ذلك خبر الجعفي ، وقد تقدم الكلام عليها فى البحث عن بيع الدراهم المغشوشة (١) مع انهما ضعيفتا السند كما تقدم فى المبحث المذكور .

حرمة الغناء

قوله : (الثالثة عشرة الغناء ، لاخلاف فى حرمته فى الجملة) . أقول : لاخلاف فى حرمة الغناء فى الجملة بين الشيعة ، واما العامة فقد التزموا (٢) بحرمته لجهات خارجية ، وإلا فهو بنفسه أمر مباح عندهم .

قال فى المستند (٣) بعد ان ذكر موضوع الغناء :(فلا خلاف فى حرمة ماذكرناه انه غناء قطعا ، ولعل عدم الخلاف بل الاجماع عليه مستفيض ، بل هو إجماع محقق قطعا ، بل

(١) ص ١٥٧ و ص ١٥٨ .

(٢) فى ج ٢ فقه المذاهب ص ٤٢ : فالتغني من حيث كونه ترديد الصوت بالألحان مباح لاشيء فيه . ولكن قد يعرض له مايجعله حراما او مكروها . وعلى هذا المنهج تفصيل المذاهب الاربعة . ثم قال : فما عن ابي حنيفة من انه يكره الغناء ويجعل سماعه من الذنوب فهو محمول على النوع المحرم منه . وفى ص ٤٣ نقل الغزالي فى الاحياء عن الشافعي : لااعلم احداً من علماء الحجاز كره السماع . وقد استدل الغزالي على الجواز برقص الحبشة والزنوج فى المسجد النبوي يوم عيد واقرهم الرسول (ص) . ثم ذكر ان حرمة الغناء من جهة المحرمات الخارجية . أقول قد تظافرت الأحاديث من طرقهم فى حول الغناء إثباتاونفياً . راجع ج ١٠ سنن البيهقي ص ٢٢١ — ٢٣٠ .

(٣) ج ٢ ص ٣٤٠ .

ضرورة دينية) .

وفي متاجر الرياض : (بل عليه إجماع العلماء ، كما حكاه بعض الأجلاء ، وهو الحجة) وغير ذلك من كلمات الأصحاب المشتملة على دعوى الاجماع والضرورة على حرمة الغناء .

ويدل على حرمته وجوه ، الوجه الأول : قيام الاجماع عليها محصلا ومنقولا .

وفيه أن دعوى الاجماع على الحرمة في الجملة وإن لم تكن جزافية ، بل في كلمات غير واحد من الأعلام دعوى الضرورة عليها ، إلا أنه ليس إجماعا تعبديا ، فان من المحتمل القريب استناد المجمعين الى الآيات والروايات الدالة على حرمة الغناء .

الوجه الثاني : جملة من الآيات الكريمة ولو بضميمة الروايات ، منها قوله تعالى (١) : (واجتنبوا قول الزور) ومنه الغناء ، للروايات (٢) الواردة في تطبيقه عليه ، ولا فرق في هـذه النتيجة بين كون الغناء نفسه من مقولة الكلام ، أو هو كيفية مسموعة تقوم به ، لاتحادهما في الخارج على كل حال ، فلا وجه للخدشة في الروايات الواردة في تفسير الآية : بأن مقتضاها أن الغناء من مقولة الكلام ، مع أنه كيفية تقوم به .

ومنها قوله تعالى (٣) : (ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله) فقد ذكرت عدة من الروايات (٤) أن الغناء من مصاديق لهو الحديث الذي حرمته الآية

---

(١) سورة الحج آية : ٣١ .

(٢) في ج ٢ كا باب الغناء ص ٢٠٠ . و ج ١٠ الوافي باب ٣٤ الغناء ص ٣٣ . وج ٢ ئل باب ١٢٧ تحريم الغناء مما يكتسب به ص ٥٦٥ عن أبي بصير قال : سألت أبا عبد الله عن قول الله (واجتنبوا قول الزور) ، قال : هو الغناء . ضعيفة لسهل .

وفي الباب المزبور من ئل في رواية زيد الشحام عن أبي عبد الله «ع» قال : قول الزور الغناء . ضعيف لدرست بن منصور . وعن ابن أبي عمير مثله مرسلا .

وعن عيون الأخبار قول الزور الغناء . ضعيف لمظفر العلوي . وعن تفسير علي بن ابراهيم مثله . حسنة لابراهيم بن هاشم .

وفي ج ٢ المستدرك ص ٤٥٨ عن الصدوق مثله مرسلا .

(٣) سورة لقمان آية : ٥ .

(٤) في المصادر المتقدمة من كا والوافي وئل عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر «ع» قال الغناء مما وعد الله عليه النار وتلا هذه الآية . حسنة لابراهيم وعلي بن اسماعيل .

وعن مهران بن محمد عن أبي عبد الله «ع» قال : سمعته يقول : الغناء مما قال الله : ومن الناس الآية . مجهولة لمهران . —

الكريمة ، بل نسبه الطبرسي (١) الى أكثر المفسرين ، ولفظ الاشتراء في الآية يجري على ضرب من المجاز ، أو على بعض التعاريف التي يذكرها فريق من اللغويين ، وقد تقدم ذلك فيما سبق (٢) ، فلا ضير في أن يتعلق بلهو الحديث وبالغناء كما ذكرته الروايات وإن لم يكونا من الأعيان .

ومنها قوله تعالى (٣) : (والذينهم عن اللغو معرضون) بضميمة مافي تفسير القمي (٤) من تطبيق الآية على الغناء .

ومنهاقوله تعالى (٥) : (والذين لايشهدون الزور) فانه قد ورد في بعض الأحاديث(٦) تفسير الزور في الآية بالغناء ، ويؤيده ماتقدم من الروايات في قوله تعالى : (واجتنبوا قول الزور) . والروايات المذكورة في تفسير الآيات المزبورة وإن كان أكثرها ضعيف السند إلا أن في المعتبر منها غنى وكفاية .

وقد أورد في المستند على دلالة الآيات على حرمة الغناء بأن الروايات الواردة في تفسيرها بالغناء معارضة بما ورد في تفسيرها بغيره .

وفيه أن الأحاديث المذكورة في تفسير القرآن كلها مسوقة لتنقيح الصغرى وبيان المصداق ، فلا تدل على الانحصار بوجه حتى تقع المعارضة بينها ، وقد أشرنا الى هذا

— وعن الوشا قال : سمعت أبا الحسن «ع» يقول : سئل أبو عبد الله «ع» عن الغناء ؟ فقال : هو قول الله : ومن الناس الآية . ضعيفة لسهل .

وفي ج ١٠ سنن البيهقي ص ٢١٣ عن ابن مسعود قال : ومن الناس من يشتري الآية ، قال : هو والله الغناء .

وفي ج ٢ المستدرك ص ٤٥٧ أخرج جملة من الروايات في تطبيق الآية على الغناء ، ولكنها ضعيفة السند .

(١) ج ٤ مجمع البيان ط صيدا ص ٣١٢ .

(٢) ص ١٩٣ .

(٣) سورة المؤمنين آية : ٣ .

(٤) ص ٤٤٤ والذين هم عن اللغو معرضون ، عن الغناء والملاهي .

(٥) سورة الفرقان آية : ٧٢ .

(٦) في المواضع المتقدمة من كا والوافي وئل عن أبي الصباح عن أبي عبد الله «ع» في قول الله تعالى : والذين لايشهدون الزور ، قال : الغناء . صحيحة .

وفي رواية اخرى عنه مثلها ، ولكنها حسنة لابراهيم .

وفي تفسير القمي ص ٤٦٨ طبق الآية على الغناء .

فيما سبق مراراً ، وتكلمنا عليه في البحث عن مقدمات التفسير مفصلا .

الثالث : الروايات (١) الدالة على حرمة الغناء ، وحرمة تعليمه وتعلمه ، وحرمة التكسب به واستماعه . وأنه ينبت النفاق في القلب كما ينبت الماء الخضرة . وأنه يورث الفقر والقساوة وينزع الحياء . وأنه رقية الزناء ، ويرفع البركة ، وينزل البلاء ، كما نزل البلاء على المغنين من بني اسرائيل . وأنه مما وعد الله عليه النار وبئس المصير . وأنه غش النفاق وأن الغناء مجلس لا ينظر الله الى أهله . وأن استماع الغناء نفاق وتعلمه كفر . وأن صاحب الغناء يحشر من قبره أعمى وأخرس وأبكم . وأن من ضرب في بيته شيئاً من الملاهي أربعين يوما فقد باء بغضب من الله فان مات في أربعين مات فاجراً فاسقا مأواه النار وبئس المصير . وأن من أصغى الى ناطق يؤدي عن الشيطان فقد عبد الشيطان . وأن الغناء أخبث ماخلق الله وشر ماخلق الله وأنه يورث الفقر والنفاق . وأن من استمع الى الغناء يذاب في اذنه الآنك .

وغير ذلك من المضامين المدهشة التي اشتملت عليها الأخبار المتواترة ، والروايات الواردة في حرمة الغناء وإن كان أكثرها ضعيف السند ، ولكن في المعتبر منها غنى وكفاية .

والعجب من المحقق الأردبيلي ، حيث قال في محكي شرح الارشاد : مارأيت رواية صحيحة صريحة فى التحريم . وهو أعرف بمقاله .

رأي المحدث القاساني في حرمة الغناء

والجواب عنه

قال في الوافي (٢) ماحاصله : الذي يظهر من مجموع الأخبار الواردة في الغناء هو اختصاص حرمته ، وحرمة التكسب به ، وحرمة تعليمه وتعلمه واستماعه بما كان متعارفا زمن بني امية وبني العباس ، من دخول الرجال على النساء ، وتكلمهن بالأباطيل ، ولعبهن بالملاهي على أقسامها ، وأما غير ذلك فلا محذور فيه ، وعليه فلا بأس بسماع الغناء بما يتضمن ذكر الجنة

(١) راجع ج ٢ كا آخر أبواب الاشربة باب الغناء ص ٢٠٠ . و ج ١٠ الوافي باب ٣٤ ماجاء في الغناء ص ٣٣ . و ج ٢ ئل باب ١٢٧ تحريم الغناء ، وباب ١٢٨ تحريم استعمال الملاهي ، وباب ١٢٩ تحريم سماع الغناء مما يكتسب به ص ٥٦٥ و ص ٥٦٦ . و ج ٢ المستدرك ص ٤٥٧ و ص ٤٥٨ . و ج ١٦ البحار .

(٢) ج ١٠ ص ٣٣ .

والنار ، والتشويق الى دار القرار ، والترغيب الى الله ، والى عبادته وطاعته .

ثم حمل على هذا كلام الشيخ في الاستبصار . وقد استشهد على رأيه هذا بوجوه :

الأول : مرسلة الفقيه (سأل رجل علي بن الحسين «ع» عن شراء جارية لها صوت ؟ فقال : ماعليك لو اشتريتها فذكرتك الجنة) .

الثاني : رواية أبي بصير (قال : قال ابو عبد الله «ع» : أجر المغنية التي تزف العرائس ليس به بأس وليست بالتي يدخل عليها الرجال) .

الثالث : الروايات (١) المشتملة على مدح الصوت الحسن . وعلى استحباب قراءة القرآن به وبألحان العرب ، وأن لكل شيء حلية وحلية القرآن الصوت الحسن . وأن الامام علي ابن الحسين «ع» كان أحسن الناس صوتاً بالقرآن . فان المستفاد من جميعها جواز الغناء في نفسه ، بل استحبابه في خصوص القرآن ، وأن حرمته إنما تكون للامور الخارجية التي قد تقارنه في الوجود .

أقول : يرد عليه امور ، الأول : أن الظاهر من الروايات المتظافرة ، بل المتواترة (من حيث المعنى) الناهية عن الغناء ، وعن جميع مايتعلق به هو تحريمه بنفسه مع قطع النظر عن اقترانه بسائر العناوين المحرمة ، وقد عرفت جملة منها في الهامش ، وعرفت مصادرها ، فراجع .

الثاني : أنه اذا كان تحريم الغناء إنما هو للعوارض المحرمة كان الاهتمام بالمنع عنه في هذه الروايات لغواً محضاً ، لورود النهي عن سائر المحرمات بأنفسها .

الثالث : ان مااستشهد به على مقصده لايفي بمراده ، أما مرسلة الفقيه فمضافاً الى ضعف السند فيها انها اجنبية عن الغناء نفياً وإثباتاً ، كما تقدم في بيع الجارية المغنية (٢) .

واما رواية ابي بصير فانها وإن كانت صحيحة إلا انها لادلالة فيها على مقصد المحدث المذكور ، فان غاية مايستفاد منها ومن رواية اخرى لابي بصير (٣) انه لابأس بأجر المغنية التي تدعى الى العرائس ، ولايدخل عليها الرجال ، اما الغناء في غير زف العرائس فلاتعرض في الروايتين لحكمه .

واما الروايات الواردة في قراءة القرآن بصوت حسن فلا صلة لها بالمقام ، إذ لاملازمة بين حسن الصوت وبين الغناء ، بل بينهما عموم من وجه ، فيقع التعارض في مورد الاجتماع ، وتحمل الطائفة المجوزة على التقية ، لما عرفت من ذهاب العامة الى جواز الغناء في نفسه . على ان هذه الروايات ضعيفة السند ، وستأتي الاشارة الى ذلك .

(١) سنشير الى مصادرها في البحث عن مستثنيات الغناء .

(٢) ص ١٦٩ . (٣) قد تعرضنا لهاتين الروايتين في ص ١٧٠ .

ويضاف الى ذلك كله ان ماذهب اليه المحدث المذكور مخالف للاجماع بل الضرورة من مذهب الشيعة وقد عرفت ذلك في أول المسألة .

ثم إن هذا القول نسب الى صاحب الكفاية ، ولكنه بعيد ، فان المتأخرين عنه نسبوا اليه استثناء الغناء في القرآن ، ومن الواضح ان ذلك فرع الالتزام بحرمة الغناء .

وقد يستدل على ماذهب اليه القاساني برواية قرب الاسناد (١) : (عن علي بن جعفر عن اخيه قال : سألته عن الغناء هل يصلح في الفطر والاضحى والفرح ؟ قال : لابأس به مالم يعص به) وهي وإن كانت مجهولة لعبد الله بن الحسن ، ولكن رواها علي بن جعفر في كتابه ، إلا انه قال : مالم يزمر به ، وعليه فهي صحيحة . فتدل على جواز الغناء في نفسه وحرمته اذا اقترن بالمعاصي الخارجية .

وفيه ان الظاهر من قوله «ع» : مالم يزمر به ، ان الصوت بنفسه صوت مزماري ، ولحن رقصي ، كألحان اهل الفسوق ، ويعبر عنها في الفارسية بكلمة (بسته وسرود ودوبيت وآوازه خواندن) لأنه صوت يكون في المزمار ، وإلا لقال مالم يكن في المزمار أو بالنفخ في المزمار ، وعليه فتدل الرواية على تحقق الغناء بالصوت المزماري ، واللحن الرقصي لامطلقا ، وسيأتي ، وعلى هذا يحمل قوله «ع» : مالم يعص به ، في رواية قرب الاسناد على تقدير صدورها من المعصوم .

واما إطلاق الغناء على غير هذا القسم في هاتين الروايتين في قول السائل : (سألته عن الغناء) ، وتقرير الامام «ع» صحة الاطلاق بالجواب عن حكمه بقوله : (لابأس به) ، فهو كاطلاق نوع اهل اللغة لفظ الغناء على المعنى الاعم .

تحقيق موضوع الغناء

قوله : (وإن اختلف فيه عبارات الفقهاء واللغويين) . أقول : عرفوا الغناء بتعاريف مختلفة (٢) إلا انها ليست تعاريف حقيقية ، لعدم الاطراد والانعكاس ، بل هي بين إفراط

---

(١) راجع ج ٢ ئل باب ٤٣ تحريم كسب المغنية مما يكتسب به ص ٥٤١ .

(٢) في لسان العرب مادة غنا : كل من رفع صوته ووالاه فصوته عند العرب غناء « وقال بعد ثلاث صفحات » : الغناء من الصوت ماطرب به .

وفي مجمع البحرين : الغناء ككساء الصوت المشتمل على الترجيع المطرب ، او مايسمى في العرف غناء وإن لم يطرب ، سواء كان في شعر او قرآن او غيرهما .

وتفريط ، فقد عرفه في المصباح بأنه مد الصوت المشتمل على الترجيع المطرب ، وعلى قوله هذا يخرج اكثر افراد الغناء مما لم يحتوي على القيدين المذكورين ، فان من أظهر أفراده الألحان التي يستعملها أهل الفسوق ، وهي لاتوجب الطرب إلا أحياناً ، ولذا التجأ الطريحي في المجمع وبعض آخر في غيره الى توسعة التعريف المذكور بقولهم (أو مايسمى في العرف غناء) نعم قد يحصل الطرب لحسن الصوت وإن لم يشتمل على ترجيع .

وعرفه آخرون بأنه مجرد مد الصوت ، أورفعه ، مع الترجيع او بدونه ، وبأنه تحسين الصوت فقط ، أو ترجيعه كذلك ، ويلزم من هذه التعاريف أن يدخل في الغناء ماليس من أفراده قطعاً ، كرفع الصوت لنداء أحد من البعيد ، ورفع الصوت أوتحسينه لقراءة القرآن والمراثي والمدائح والخطب ، بل التكلم العنيف ، مع أن الشارع قد ندب الى قراءة القرآن بصوت حسن ، وبألحان العرب .

بل في بعضها (كان علي بن الحسين «ع» أحسن الناس صوتاً بالقرآن) وفي بعضها : إنه (كان يقرء القرآن فربما مر به المار فصعق من حسن صوته) وفي بعضها : (ورجع بالقرآن صوتك فان الله تعالى يحب الصوت الحسن يرجع به ترجيعاً) وستأتي الاشارة الى هذه الروايات ، فان جميع هذه الأفراد مما يصدق عليه الغناء على التفاسير المذكورة ، وهي ليست منه قطعاً .

وأيضاً ثبت في الشريعة المقدسة استحباب رفع الصوت بالأذان ، ولم يتوهم أحد أنه غناء

— وفي المنجد : الغناء من الصوت ماطرب به . وعن الصحاح : الغناء من السماع . وعن المصباح إنه مدّ الصوت المشتمل على الترجيع المطرب .

وعن الشافعي : إنه تحسين الصوت وترقيقه . وفي ج ٢ فقه المذاهب ص ٤٢ : إنه ترديد الصوت بالالحان .

وفي ص ٤٤ عن الحنابلة : إنه تحسين الصوت والترنم .

وفي ج ٢ المستند ص ٣٤٠ اشار الى جميع ماقيل في معنى الغناء ، وقال : إن كلمات العلماء من اللغويين والادباء والفقهاء مختلفة في تفسير الغناء ، فسره بعضهم بالصوت المطرب وآخر بالصوت المشتمل على الترجيع ، و ٣ بالصوت المشتمل على الترجيع والاطراب معاً و ٤ بالترجيع ، و ٥ بالتطريب ، و ٦ بالترجيع مع التطريب ، و ٧ برفع الصوت مع الترجيع و ٨ بمدّ الصوت ، و ٩ بمده مع احد الوصفين او كليهما ، و ١٠ بتحسين الصوت ، و ١١ بمد الصوت وموالاته ، ١٢ وهو الغزالي بالصوت الموزون المفهم المحرك للقلب .

وقد ورد (١) أنه (مابعث الله نبياً إلا حسن الصوت) ومن الواضح جداً أن حسن الصوت لايعلم إلا بالمد والرفع والترجيع .

وقد دلت السيرة القطعية المتصلة الى زمان المعصوم «ع» على جواز رفع الصوت بقراءة المراثي ، بل ورد الحث على قراءة الرثا للأئمة وأولادهم ، ودلت الروايات على مدح بعض الراثين كدعبل وغيره ، فلو كان مجرد رفع الصوت غناء لما جاز ذلك كله . وتوهم خروج جميع المذكورات بالتخصيص تكلف في تكلف .

والتحقيق أن المستفاد من مجموع الروايات بعد ضم بعضها الى بعض هو ماذكره المصنف من حيث الكبرى . وتوضيح ذلك : أن الغناء المحرم عبارة عن الصوت المرجع فيه على سبيل اللهو والباطل والاضلال عن الحق سواء تحقق في كلام باطل أم في كلام حق ، وسماه في الصحاح بالسماع ، ويعبر عنه في لغة الفرس بكلمة : (دوبيت وسرود وبسته وآوازه خواندن) .

ويصدق عليه في العرف أنه قول زور وصوت لهوي . فان اللهو المحرم قد يكون بآلة اللهو من غير صوت كضرب الأوتار . وقد يكون بالصوت المجرد ، وقد يكون بالصوت في آلة اللهو كالنفخ في المزمار والقصب ، وقد يكون بالحركات المجردة كالرقص ، وقد يكون بغيرها من موجبات اللهو .

وعلى هذا فكل صوت كان صوتاً لهوياً ومعدوداً في الخارج من ألحان أهل الفسوق والمعاصي فهو غناء محرم ، ومن أظهر مصاديقه الأغاني الشائعة بين الناس في الراديوات ونحوها ، وما لم يدخل في المعيار المذكور فلا دليل على كونه غناء فضلا عن حرمته وإن صدق عليه بعض التعاريف المتقدمة .

ثم إن الضابطة المذكورة إنما تتحقق بأحد أمرين على سبيل مانعة الخلو ، الأول : أن تكون الأصوات المتصفة بصفة الغناء مقترنة بكلام لايعد عند العقلاء إلا باطلا ، لعدم اشتماله على المعاني الصحيحة ، بحيث يكون لكل واحد من اللحن وبطلان المادة مدخل في تحقق معنى السماع والغناء .

ومثاله الألفاظ المصوغة على هيئة خاصة المشتملة على الأوزان والسجع والقافية ، والمعاني المهيجة للشهوة الباطلة والعشق الحيواني من دون أن تشتمل على غرض عقلائي ، بل قد لاتكون كلماتها متناسبة ، كما تداول ذلك كثيراً بين شبان العصر وشاباته ، وقد يقترن

(١) راجع كا بهامش ج ٢ مرآة العقول ص ٥٣٢ . و ج ٥ الوافي ص ٢٦٧ . مرسلة وضعيفة لسهل ، وموسى بن عمر الصيقل .

بالتصفيق ، وضرب الأوتار ، وشرب الخمور ، وهتك الناس ، وغيرها من الامور المحرمة .

وعليه فلو وجد اللحن المذكور في كلام له معنى صحيح عند العقلاء لما كان غناء . ومثاله قراءة القرآن والأدعية والخطب والأشعار المشتملة على الحكم والمواعظ ، ومدائح الأنبياء والاوصياء وأعاظم الدين ومصائبهم ورثائهم .

نعم قد يتوهم صدق الغناء على رفع الصوت وترجيعه بالامور المذكورة لجملة من التعاريف المتقدمة ، فيكون مشمولا لاطلاقات حرمة الغناء .

ولكنك قد عرفت : أنها تعاريف لفظية ، وإنما سيقت لمجرد شرح الاسم فقط وإن كان بلفظ أعم ، فلا تكون مطردة ، ولا منعكسة . وعليه فلا وجه لما ذكره بعضهم من عد المراثي من المستثنيات من حرمة الغناء ، فانها خارجة عنه موضوعا كما عرفت . واذا ثبت كونها غناء فلا دليل على الاستثناء الذي يدعيه هؤلاء القائلون ، وسيأتي بيانه انشاء الله .

الثاني : أن يكون الصوت بنفسه مصداقا للغناء وقول الزور واللهو المحرم ، كألحان أهل الفسوق والكبائر التي لاتصلح إلا للرقص والطرب ، سواء تحققت بكلمات باطلة أم تحققت بكلمات مشتملة على المعاني الراقية ، كالقرآن ونهج البلاغة والادعية . نعم وهي في هذه الامور المعظمة وما أشبهها أبغض ، لكونها هتكا للدين ، بل قد ينجر الى الكفر والزندقة ، ومن هنا نهي في بعض الاحاديث (١) عن قراءة القرآن بألحان أهل الفسوق والكبائر ، أو بألحان أهل الكتابين كما في بعض الاحاديث (٢) . ويريدون بأهل الكتابين اليهود والنصارى .

ومن هذا القبيل ماذكر في غناء جواري الانصار (٣) : (جئناكم جئناكم حيونا حيونا

---

(١) كما بهامش ج ٢ مرآة العقول ص ٥٣٢ . و ج ٥ الوافي ص ٢٦٧ . و ج ١ ئل باب ٢٤ تحريم الغناء في القرآن ص ٣٧٣ : عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله «ع» قال : قال رسول الله (ص) : اقرأوا القرآن بألحان العرب وأصواتها وإياكم ولحون أهل الفسق وأهل الكبائر فانه سيجيء بعدي أقوام يرجعون القرآن ترجيع الغناء والنوح والرهبانية . ضعيفة لابراهيم الاحمر .

(٢) راجع ج ١ المستدرك ص ٢٩٥ .

(٣) في ج ٢ كا ص ٢٠٠ . و ج ١٠ الوافي ص ٣٤ . و ج ٢ ئل باب ١٢٧ تحريم الغناء مما يكتسب به ص ٥٦٥ : عن عبد الاعلى قال : سألت أبا عبد الله «ع» عن الغناء وقلت : إنهم يزعمون أن رسول الله (ص) رخص في أن يقال جئناكم الى أن قال «ع» : كذبوا ، الحديث . مجهول لعبد الاعلى . —

نحييكم) ، ومنه أيضاً الرجز (١) الذي يشبه ماجاء في غناء جواري الأنصار ، فان التكلم العادي بذلك ليس من المحرمات في الشريعة المقدسة ، بل هو مطلوب ، لكونه مصداقاً للتحية والاكرام ، وإنما يكون حراما اذا تكيف في الخارج بكيفية لهوية ، وظهر في صورة السماع والغناء .

وعلى الجملة لاريب أن للصوت تأثيراً في النفوس ، فان كان إيجاده للحزن والبكاء وذكر الجنة والنار بقراءة القرآن ونحوه لم يكن غناء ليحكم بحرمته ، بل يكون القاري مأجوراً عند الله ، وإن كان ذلك للرقص والتلهي كان غناء وسماعا ، ومشمولا للروايات المتواترة الدالة على حرمة الغناء والله العالم .

مستثنيات حرمة الغناء

منها رثاء الحسين عليه السلام

منها رثاء الحسين وسائر المعصومين «ع» ، قال المحقق الأردبيلي (ره) في محكي شرح الارشاد : (وقد استثنى مراثي الحسين «ع» أيضا ، ودليله أيضا غير واضح) ثم قرب الجواز ، لعدم الدليل على حرمة الغناء مطلقا ، ثم قال : (ويؤيده أن البكاء والتفجع عليه عليه السلام مطلوب ومرغوب ، وفيه ثواب عظيم ، والغناء معين على ذلك ، وأنه متعارف دائماً في بلاد المسلمين في زمن المشائخ الى زماننا هذا من غير نكير ، وهو يدل على الجواز غالباً) ، ثم أيد رأيه هذا بما دل على جواز النياحة في الشريعة المقدسة ، وبأن التحريم إنما هو للطرب ، وليس في المراثي طرب ، بل ليس فيها إلا الحزن . واستدل بعض متأخر المتأخرين على ذلك بعمومات أدلة البكاء والرثاء .

أقول : قد عرفت آنفاً ان المراثي خارجة عن الغناء موضوعا ، فلا وجه لذكرها من مستثنيات حرمة الغناء ، ولو سلمنا إطلاق الغناء عليها لشملتها إطلاقات حرمة الغناء المتقدمة ولا دليل على الاستثناء ، ووجود السيرة على الرثاء وإقامة التعزية على المعصومين «ع»

ـــ والانكار في هذه الرواية إشارة الى ما في ج ٢ مصابيح السنة للبغوي باب إعلان النكاح والخطبة عن عائشة إن جارية من الانصار زوجت فقال النبي (ص) : ألا أرسلتم معها من يقول : (أتيناكم أتيناكم فحيانا وحياكم) .

(١) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٤٤ : أتيناكم أتيناكم ـ فحيونا نحييكم ـ ولولا الحبة السمراء ـ لم نحلل بواديكم .

في بلاد المسلمين وإن كان مسلماً ، ولكنها لاتدل على جواز الغناء فيها الذي ثبت تحريمه بالآيات والروايات .

وأما مادل على ثواب البكاء على الحسين «ع» ، أو مادل على جواز النوح على الميت ، فلا يعارض بما دل على حرمة الغناء ، وسيأتي .

وأما ماذكره الاردبيلي من أنه معين على البكاء فهو ممنوع ، فان الغناء على ماحققنا من مفهومه لايجتمع مع البكاء والتفجع . وأما ماذكره من أن التحريم إنما هو للطرب ، وليس في المراثي طرب فهو يدل على خروج الغناء عن المراثي موضوعا ، لاحكما .

جواز الحداء لسوق الابل

ومنها الحداء لسوق الابل ، وقد اشتهر فيه استثناء الغناء ، ولكنه ممنوع ، لعدم الدليل عليه ، نعم ذكر في جملة من النبويات المنقولة من طرق العامة (١) جواز ذلك . ولكنها ضعيفة السند ، وغير منجبرة بشيء . ولو سلمنا انجبارها فلا دلالة فيها على كون الحداء الذي جوزه النبي (ص) غناء ، فان القضية التي ذكرت فيها لم يعلم وقوعها بأي كيفية ، نعم الظاهر خروجه من مفهوم الغناء موضوعا ، وقد مال اليه صاحب الجواهر ، قال : (بل ربما ادعى أن الحداء قسيم للغناء بشهادة العرف ، وحينئذ يكون خارجا عن الموضوع ، لاعن الحكم ، فلا بأس به) .

جواز الغناء في زف العرائس

ومنها غناء المغنية في زف العرائس ، وقد استثناه جمع كثير من أعاظم الاصحاب ، وهو كذلك ، للروايات الدالة على الجواز ، كصحيحة أبي بصير (قال : قال أبو عبد الله «ع» أجر المغنية التي تزف العرائس ليس به بأس ، وليست بالتي يدخل عليها الرجال) . وغيرها من الروايات المتقدمة في البحث عن بيع الجارية المغنية (٢) .

ثم إن هذا فيما لم يطرأ عليه عنوان آخر محرم ، وإلا كان حراما ، كالتكلم بالاباطيل والكذب وضرب الاوتار ودخول الرجال عليهن وغيرها من الامور المحرمة ، وقد صرح

(١) راجع ج ١٠ سنن البيهقي ص ٢٢٧ و ص ٢٢٨ .

(٢) ص ١٦٩ و ص ١٧٠ .

بذلك المحقق الأردبيلي في محكي شرح الارشاد .

لايقال : إن الظاهر من قوله «ع» : (وليست بالتي يدخل عليها الرجال) أن الغناء إنما يكون حراما للمحرمات الخارجية ، كما ذهب اليه المحدث القاساني (ره) . ولذا جوزه الامام «ع» في زفاف العرائس مع عدم اقترانه بها .

فانه يقال : الظاهر من هذه الرواية ، ومن قوله «ع» في رواية اخرى : (لابأس بمن تدعي الى العرائس أن الغناء على قسمين ، أحدهما : مايختلط فيه الرجال والنساء . والثاني : ما يختص بالنساء . أما الأول فهو حرام مطلقا . وأما الثاني فهو أيضا حرام إلا في زف العرائس .

الغناء في قراءة القرآن

ومنها الغناء في قراءة القرآن ، وقد اشتهر بين المتأخرين نسبة استثناء الغناء في قراءة القرآن الى صاحب الكفاية ، قال في تجارة الكفاية : (إن غير واحد من الاخبار (١) يدل على جواز الغناء في القرآن ، بل استحبابه ، بناء على دلالة الروايات على استحباب حسن الصوت والتحزين والترجيع به . والظاهر أن شيئا منها لايوجد بدون الغناء على مااستفيد من كلام أهل اللغة وغيرهم ، على مافصلنا في بعض رسائلنا) .

وفيه أن مفاد هذه الروايات خارج عن الغناء موضوعا كما عرفت ، فلا دلالة في شيء منها على جواز الغناء في القرآن ، بل بعضها صريح في النهي عن قراءة القرآن بألحان أهل الفسوق والكبائر الذين يرجعون القرآن ترجيع الغناء ، وقد ذكرنا هذه الرواية في البحث عن موضوع الغناء .

وعلى الجملة إن قراءة القرآن بالصوت الحسن وإن كان مطلوبا للشارع ، ولكنها محدودة

---

(١) في كا بهامش ج ٢ مرآة العقول ص ٥٣٢ . و ج ٥ الوافي ص ٢٦٦ . و ج ١ ئل باب ٢٤ تحريم الغناء في القرآن من أبواب قراءة القرآن ص ٣٧٣ عن أبي بصير قال : قلت لابي جعفر «ع» اذا قرأت القرآن فرفعت به صوتي جائني الشيطان فقال : إنما ترائي بهذا أهلك والناس ؟ قال : ياأبا محمد اقرأ قراءة مابين القرائتين تسمع أهلك ورجع بالقرآن صوتك فان الله عز وجل يحب الصوت الحسن يرجع فيه ترجيعاً . ضعيفة لأبي حمزة .

الى غير ذلك من الروايات الكثيرة المذكورة في المصادر المزبورة . وفي ج ١ المستدرك ص ٢٩٥ ولكن كلها ضعيفة السند . نعم كثرتها توجب الاطمينان بصدور بعضها عن المعصوم .

بما اذا لم تنجر الى الغناء ، وإلا كانت محرمة . نعم لاشبهة فى صدق الغناء عليه على تعاريف بعض أهل اللغة ، ولكنك قد عرفت : أنها ليست بجامعة ، ولا مانعة .

ولقد أجاد صاحب الكفاية فى الوجه الأول من الوجهين الذين جمع بهما بين الأخبار ، قال : (أحدهما : تخصيص تلك الاخبار الواردة المانعة بما عدا القرآن ، وحمل مايدل على ذم التغني بالقرآن على قراءة تكون على سبيل اللهو كما يصنعه الفساق) . ثم أيده برواية عبد الله بن سنان الناهية عن قراءة القرآن بألحان أهل الفسوق .

وقد يقال : بجواز الغناء فى القرآن ، بدعوى أن أخبار الغناء معارضة بالأخبار الكثيرة المتوازرة الدالة على فضل قراءة القرآن والادعية والاذكار بالعموم من وجه ، وبعد التساقط فى مورد الاجتماع يرجع الى أصالة الاباحة ، وقد ذكر المصنف هذا الوجه فى خلال كلام صاحب الكفاية ، ولكن ليس فى تجارة الكفاية من ذلك عين ولا أثر ، ولا لما نسبه اليه المصنف من جملة من العبارات ، ولا تأييد مذهبه برواية علي بن جعفر .

وقد أشكل عليه المصنف بماحاصله : أن أدلة الاحكام غير الالزامية لا تقاوم أدلة الاحكام الالزامية . والوجه فى ذلك أن الفعل إنما يتصف بالحكم غير الالزامي اذا خلا فى طبعه عما يقتضي الوجوب أو الحرمة .

ومثاله أن إجابة دعوة المؤمن – وقضاء حاجته وإدخال السرور فى قلبه و كشف كربته – من الامور المستحبة فى نفسها ، ولكن اذا استلزم امتثالها ترك واجب كالصوم والصلاة ، أو إيجاد حرام كالزناء واللواط – تخرج عن الاستحباب ، وتكون محرمة .

وفيه أن ماذكره لايرتبط بكلام المستدل ، وتحقيق ذلك أن ملاحظة اجتماع الأحكام الالزامية مع الاحكام غير الالزامية يتصور على وجوه :

الاول : أن تقع المزاحمة بين الطائفتين فى مرحلة الامتثال من دون أن ترتبط إحداهما بالاخرى فى مقام الجعل والانشاء ، كالمزاحمة الواقعة بين الاتيان بالواجب وبين الاتيان بالامور المستحبة ، فانه لاشبهة حينئذ فى تقديم أدلة الاحكام الالزامية على غيرها وكونها معجزة عنه ، كما ذكره المصنف .

الثانى : أن يكون الموضوع فيها واحداً من دون أن يكون بينها تماس فى مرحلتي الثبوت والاثبات ، ولا يقع بينها تزاحم وتعارض أصلا . كما اذا حكم الشارع بجواز شيء فى نفسه وطبعه ، وبحرمته بلحاظ مايطرأ عليه من العناوين الثانوية .

ومثال ذلك إباحة الشارع أكل لحم الضأن مثلا فى حد نفسه ، وحكمه بحرمته اذا كان الحيوان جلالا أو موطوءاً ، فانه لاتنافي بين الحكمين ثبوتا وإثباتا ، إذ لا إطلاق لدليل

الحكم غير الالزامي حتى بالنسبة الى العناوين الثانوية لتقع المعارضة بينهما .

الثالث : أن يتحد موضوع الحكمين أيضا ، ولكن يقيد الحكم غير الالزامي بعدم المخالفة للحكم الالزامي .

مثاله أن قضاء حاجة المؤمن وإجابة دعوته وإدخال السرور فى قلبه وتفريج غمه من الامور المرغوبة فى الشريعة المقدسة . إلا أنها مقيدة بعدم ترك الواجب ، وفعل الحرام ، لما ورد (١) من أنه لاطاعة للمخلوق فى معصية الخالق . فتقديم دليل الوجوب أو الحرمة فى هذه الصورة على أدلة الامور المذكورة وإن كان مسلماً إلا انه لدليل خارجي ، لا لما ذكره المصنف . فهذه الصور الثلاثة كلها غريبة عن كلام المستدل .

نعم لو صحت رواية عبد الله بن سنان المتقدمة ـ التي دلت على استحباب قراءة القرآن بألحان العرب ، وحرمة قراءته بألحان أهل الفسوق والكبائر ـ لوجب تقييد مادل على استحباب قراءة القرآن بصوت حسن بغير الغناء . ولكن الرواية ضعيفة السند .

الرابع : أن يكون الحكم متحداً فى مقام الثبوت . ولكن الادلة متعارضة فى إثبات كونه إلزامياً أو غير إلزامي .

الخامس : ان يكون الحكمان الالزامي وغير الالزامي فى مرحلة جعلهما مطلقين . بحيث لايرتبط احدهما بالآخر ، ولكنهما قد يتصادقان على مورد فى الخارج ، ويتعارضان بالعموم من وجه ، لابنحو التبائن ، وفى هاتين الصورتين لاوجه لدعوى أن أدلة الأحكام غير الالزامية لاتقاوم أدلة الاحكام الالزامية ، بل لابد من ملاحظة المرجحات فى تقديم إحداهما على الاخرى ، وقد حقق ذلك فى محله .

وما ذكره المستدل إنما هو من قبيل الصورة الرابعة ، وعليه فلا وجه للحكم بالتساقط ، والرجوع الى أصالة الاباحة ، بل يقدم مادل على حرمة الغناء ، لكونه مخالفا للعامة ، ويترك مادل على الجواز لموافقته لهم . ونتيجة ذلك أنه لادليل على استثناء الغناء فى القرآن والادعية والاذكار .

(١) راجع ج ٢ ئل باب ١١ تحريم إسخاط الخالق فى مرضاة المخلوق حق الوالدين ووجوب العكس من ابواب الامر بالمعروف ص ٤٩٣ . و ج ٢ المستدرك باب ١٠ تحريم إسخاط الخالق فى مرضاة المخلوق ص ٣٦٤ .

تنبيه

هل يجوز تعلم الغناء وتعليمه أولا؟ قد يكون ذلك بالتغني واستماعه. وقد يكون بالتوصيف والسؤال عن قواعده . أما الأول فلا شبهة في حرمته ، فان التغني والاستماع اليه كلاهما حرام . وأما الثاني فقد ذكر تحريمه في بعض الروايات (١) ولكنها ضعيفة السند . فمقتضى الأصل هو الجواز ، إلا أن يطرأ عليه عنوان محرم .

حرمة الغيبة

قوله : (الرابعة عشرة الغيبة حرام بالأدلة الأربعة) . أقول : لا إشكال في حرمة الغيبة في الجملة ، للآية والروايات المتظافرة المتواترة من طرق الشيعة (٢) ومن طرق العامة (٣) وأكثر هذه الروايات وإن كان ضعيف السند ، ولكن في المعتبر منها غنى وكفاية . على أنها متواترة معنى . بل حرمتها من ضروريات الدين ، ومما قام عليه إجماع المسلمين . وقد حكم العقل بحرمتها أيضا ، لكونها ظلماً للمغتاب بالفتح وهتكا له .

ويكفي في إثبات الحرمة قوله تعالى (٤) : (ولا يغتب بعضكم بعضاً أيحب أحدكم أن يأكل لحم اخيه ميتاً فكرهتموه) . فانه تعالى بعد نهيه عن الغيبة صريحاً أراد بيان كونها من الكبائر الموبقة والجرائم المهلكة . فشبه المغتاب بالكسر بآكل الميتة ، إما لأنه يأكل

---

(١) في ج ٢ المستدرك باب ٨٠ تحريم سماع الغناء مما يكتسب به ص ٤٥٩ عن دعائم الاسلام عن جعفر بن محمد «ع» إنه قال : لا يحل بيع الغناء ، ولا شراؤه واستماعه نفاق وتعلمه كفر . مرسلة .

(٢) راجع كا بهامش ج ٢ مرآة العقول ص ٣٤١ — ٣٥٠ . و ج ٣ الوافي باب الغيبة ص ١٦٣ . و ج ٢ ئل باب ١٥٢ تحريم اغتياب المؤمن من العشرة ص ٢٣٧ . و ج ٢ المستدرك باب ١٣٢ تحريم اغتياب المؤمن من العشرة ص ١٠٥ — ١٠٧ . وج ١٥ البحار العشره ص ١٧٧ .

(٣) راجع ج ١٠ سنن البيهقي ص ٢٤٥ — ٢٤٧ . و ج ٣ إحياء العلوم للغزالي ص ١٢٤ .

(٤) سورة الحجرات آيه : ١٢ .

الجيف في الآخرة كما في بعض الروايات (١) أو لتشبيهه بالسباع والكلاب ، أو لكون حرمة الغيبة كحرمة أكل الميتة ، بل أعظم ، كما في رواية العسكري «ع» (٢) .

وقد شبه عرض المؤمن باللحم ، فانه ينتقص بالهتك ، كما ينتقص اللحم بالأكل . وشبه الاغتياب بالأكل ، لحصول الالتذاذ بهما ، ووصف المؤمن بأنه أخ ، فان المؤمنين إخوة ، ومن طبيعة الاخوة أن يكون بينهم تحابب وتوادد .

وشبه المغتاب (بالفتح) بالميت ، لعدم حضوره في أكثر حالات الاغتياب . وصدر سبحانه وتعالى الجملة بالاستفهام الانكاري إشعاراً للفاعل بأن هذا العمل يقبح أن يصدر من أحد ، إذ كما لايحب أحد أن يأكل لحم أخيه الميت ، لاشمئزاز طبعه عنه ، وشدة رأفته به . وكذلك لابد وأن يشمئز عقله عن الغيبة ، لكونها هتكا لعرض أخيه المؤمن .

وقد استدل على حرمة الغيبة بآيات أخر ، ولكن لادلالة في شيء منها على ذلك إلا بالقرائن الخارجية ، فلا يكون الاستدلال بها بالآيات ، بل بتلك الامور الخارجية .

منها قوله تعالى (٣) : (لايحب الله الجهر بالسوء من القول) . وفيه أولا أنه ليس في الآية مايدل على أن الغيبة من الجهر بالسوء إلا بالقرائن الخارجية . وثانياً : لايستفادمنها التحريم ، فان عدم المحبوبية أعم منه ومن الكراهة المصطلحة .

ومنها قوله تعالى (٤) : (ويل لكل همزة لمزة) . وفيه أن الهمزة واللمزة بمعنى كثير الطعن على غيره بغير حق ، سواء كان في الغياب أم في الحضور . وسواء كان باللسان أم بغيره ، وسيأتي أن الغيبة عبارة عن إظهار ماستره الله . وبين العنوانين عموم من وجه .

ومنها قوله تعالى (٥) : (إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب أليم) . وفيه أن الآية تدل على أن حب شيوع الفاحشة من المحرمات . وقد أوعد الله

---

(١) في ج ٢ المستدرك ص ١٠٧ : عن القطب الراوندي عن النبي (ص) إنه نظر في النار ليلة الاسراء فاذا قوم يأكلون الجيف فقال : ياجبرئيل من هؤلاء ؟ قال: هؤلاء الذين يأكلون لحم الناس . مرسلة .

(٢) في ج ٢ المستدرك ص ١٠٥ : عن الامام أبي محمد العسكري «ع» في تفسيره : اعلموا أن غيبتكم لأخيكم المؤمن من شيعة آل محمد «ع» أعظم في التحريم من الميتة قال الله : (ولا يغتب) الآية .

أقول : لم يثبت لنا اعتبار هذا التفسير .

(٣) سورة النساء آية : ١٤٧ . (٤) سورة الهمزة آية : ١ .

(٥) سورة النور آية : ١٨ .

عليه النار ، والغيبة إخبار عن الفاحشة والعيب المستور ، وهما متباينان . إلا أن يكون الإخبار عن العيوب المستورة بنفسه من الفواحش ، كما هو مقتضى الروايات الدالة على حرمة الغيبة .

بل في بعض الروايات (١) عن أبي عبد الله «ع» (قال : من قال في مؤمن مارأته عيناه وسمعته اذناه فهو من الذين قال الله عز وجل : إن الذين يحبون ، الآية) .

ويرد عليه أولا : أنه خروج عن الاستدلال بالآية الى الرواية .

وثانياً : أنه أخص من المدعى ، فان الآية لايندرج فيها حينئذ إلا نشر الغيبة لامطلقا ويضاف الى ذلك أن الرواية ضعيفة السند .

الغيبة من الذنوب الكبيرة

قوله : (ثم ظاهر هذه الاخبار كون الغيبة من الكبائر) . أقول : وجه الظهور ماذكره في مبحث الكبائر من رسالته في العدالة ، وأن عد المعصية كبيرة يثبت بامور : قال : (الثاني النص المعتبر على أنها مما أوجب الله عليها النار سواء أوعد في الكتاب ، أو أخبر النبي ص أو الامام بأنه مما يوجب النار ، لدلالة الصحاح المروية في الكافي وغيرها على أنها مما أوجب الله عليه النار) . ومن الواضح أن الغيبة كذلك .

وتوضيح المسألة على نحو الاجمال أنه اشتهر بين الفقهاء التفصيل بين الكبيرة والصغيرة حكما وموضوعا . واختلفت كلماتهم في تفسيرهما على نحو لايمكن الجمع بينهما .

فقيل : إن الكبيرة كل ذنب توعد الله عليه بالعذاب في كتابه العزيز ، بل ربما نسب هذا القول الى المشهور . وقيل : إنها كل ذنب رتب الشارع المقدس عليه حداً ، أو صرح فيه بالوعيد . وقيل : إنها كل معصية تؤذن بقلة اعتناء فاعلها بالدين . وقيل : كلما علمت حرمته بدليل قاطع فهو من الكبائر . وقيل : كلما توعد عليه توعداً شديداً في الكتاب أو السنة فهو من الكبائر . الى غير ذلك من التفاسير . ثم قالوا : إن الكبائر تنافي العدالة دون الصغائر .

والتحقيق ماذكرناه في مبحث العدالة من كتاب الصلاة من أن المعاصي كلها كبيرة

---

(١) مرسلة . ورواها الصدوق بطريق آخر . ولكنها مجهولة لمحمد بن حمران . وتوجد الرواية في كا بهامش ج ٢ مرآة العقول ص ٣٤٨ . وفي ج ٣ الوافي ص ١٦٣ و ج ٢ ئل باب ١٥٢ تحريم اغتياب المؤمن من العشرة ص ٢٣٧ .

وإن كان بعضها أكبر من بعضها الآخر، كالشرك بالله العظيم، فانه من أعظم المعاصي وقتل النفوس المحترمة، فانه اعظم من بقية الذنوب. وهكذا، وإنما اطلقت الكبيرة عليها بالتشكيك على اختلاف مراتبها شدة وضعفاً . وعليه فلا وجه للنزاع فى أن الغيبة من الكبائر أم من الصغائر .

وقد اختار هذا الرأي جمع من الأصحاب ، بل ظاهر ابن إدريس فى كتاب الشهادة من السرائر دعوى الاجماع عليه ، فانه بعدما نقل كلام الشيخ فى المبسوط الظاهر فى أن الذنوب على قسمين : صغائر وكبائر قال : (وهذا القول لم يذهب اليه (ره) إلا فى هذا الكتاب أعني المبسوط ، ولا ذهب اليه احد من الأصحاب ، لأنه لا صغائر عندنا فى المعاصي إلا بالإضافة الى غيرها) .

ومن هنا يتضح أن الاخبار الواردة فى عد الكبائر إنما هي مسوقة لبيان عظمها بين سائر الذنوب : لحصر المعاصي الكبيرة بالامور المذكورة ، وعليه يحمل قوله تعالى (١) : (إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم) .

ومع الإغضاء عما ذكرناه فلا ثمرة للنزاع فى الفرق بين الكبائر والصغائر ، فان الذنوب كلها تضر بالعدالة وتنافيها ، فان العدالة هي الاعتدال فى الدين ، والاستقامة على طريقة سيد المرسلين ، وارتكاب أية معصية وإن كانت صغيرة يوجب الانحراف فى الدين ، والخروج عن الصراط المستقيم ، لكون ذلك هتكا للمولى وجرأة عليه ، كما أن الخروج عن الطرق التكوينية انحراف عنها .

ولو سلمنا أن الصغائر لا تنافى العدالة إلا ان الغيبة من الكبائر ، فان الكبيرة ليست لها حقيقة شرعية لنبحث فيها ، بل المراد بها هو معناها اللغوي ، وهو الذنب العظيم عند الشارع ويعرف عظمه تارة بالنص على كونه من الكبائر كالشرك والزناء وقتل النفس المحترمة وغيرها من الكبائر المنصوصة . واخرى بالتوعد عليه فى الكتاب أو السنة المعتبرة . وثالثة بترتيب آثار الكبيرة عليه . ورابعة بالقياس الى ماثبت كونه من الكبائر الموبقة ، كقوله تعالى (٢) : (والفتنة أشد من القتل) . وقد ثبت فى السنة المعتبرة التوعيد على الغيبة ، فتكون من الكبائر .

وتدل على ذلك ايضا الروايات الدالة على أن الخيانة من الكبائر ، وبديهي أن الغيبة من اعظم الخيانات . ويدل على كون الغيبة من الخيانة قول النبي ص (٣) فى وصيته

(١) سورة النساء آية : ٣٥ (٢) سورة البقرة آية : ١٨٧ .

(٣) ضعيفة لأبي الفضل ورجاء بن يحيي ومحمد بن الحسن بن ميمون وغيرهم. راجع —

لأبي ذر : (يا أبا ذر المجالس بالامانة وإفشاء سر أخيك خيانة فاجتنب ذلك واجتنب مجلس العشرة) . ولكنها ضعيفة السند .

وقد يستدل ايضا على كون الغيبة كبيرة بالروايات (١) الدالة على أن الغيبة أشد من الزناء ، وهو من الكبائر ، فالغيبة أولى منه بأن تكون كبيرة .

ولكن يرد عليه أولا : أن ماورد بهذا المضمون كله ضعيف السند . وثانياً : أن هذه الروايات علات ذلك بأن الغيبة لاتغفر حتى يغفرها صاحبها بخلاف بعض أقسام الزناء .

ويؤيد ماذكرناه أن كل واحد من الذنوب فيه جهة من المبغوضية لاتوجد في غيره من المعاصي ، فلا عجب في كونه أشد من غيره في هذه الخصوصية وإن كان غيره أشد منه من جهات شتى ، واختلافها في ذلك كاختلاف المعاصي في الآثار .

نعم هذه الأخبار صالحة لتأييد ذلك . ويصلح لتأييده أيضا ماروي مرسلا (٢) : أن أربى الرباء عرض المؤمن ، فيكون تناول عرضه بالغيبة كبيرة . فانه ثبت في الشريعة المقدسة أن الرباء من الذنوب الكبيرة . بل في جملة من الروايات (٣) أنه أشد من ثلاثين أو سبعين زنية كلها بذات محرم .

— مكارم الاخلاق ص ٢٦٣ . و ج ١٤ الوافي ص ٥٦ .

(١) في ج ١٤ الوافي ص ٥٦ . ومكارم الأخلاق ص ٢٦٣ . و ج ٢ ئل باب ١٥٢ تحريم اغتياب المؤمن من العشرة ص ٢٣٧ . و ج ٢ المستدرك ص ١٠٥ : عن رسول الله (ص) في وصيته لأبي ذر قال : ياأبا ذر إياك والغيبة فان الغيبة أشـــد من الزناء ، قلت : يارسول الله ولم ذاك بأبي أنت وامي ؟ قال : لأن الرجل يزنى فيتوب الى الله فيتوب الله عليه والغيبة لاتغفر حتى يغفرها صاحبها . ضعيفة لأبي الفضل ورجاء وابن ميمون .

وهذه الرواية وإن نقلها غير واحد من حملة الحديث مسنداً ومرسلا ، ولكن الظاهر أنها رواية واحدة مأخوذة من وصية النبي (ص) لأبي ذر (ره) . وذكر الرواية الغزالي في ج٣ الإحياء ص ١٢٤ .

(٢) في ج ٢ المستدرك ص ١٠٦ عن الشيخ ورام عن أنس قال : خطبنا رسول الله (ص) فذكر الرباء وعظم شأنه الى أن قال : وأربى الرباء عرض الرجل المسلم . مرسلة . وذكره الغزالي في ج ٣ الاحياء ص ١٢٥ .

وفي ج ١٠ سنن البيهقي ص ٢٤١ عن النبي (ص) إنه قال : من أربى الرباء الاستطالة في عرض المسلم بغير حق .

(٣) راجع ج ٢ ئل باب ١ تحريم الرباء ص ٥٩٧ .

حرمة الغيبة مشروطة بالايمان

قوله : (ثم إن ظاهر الأخبار اختصاص حرمة الغيبة بالمؤمن) . أقول : المراد من المؤمن هنا من آمن بالله وبرسوله وبالمعاد وبالأئمة الاثنى عشر عليهم السلام : أولهم علي بن أبي طالب «ع» ، وآخرهم القائم الحجة المنتظر عجل الله فرجه ، وجعلنا من أعوانه وأنصاره ومن أنكر واحداً منهم جازت غيبته لوجوه :

الوجه الأول : أنه ثبت في الروايات (١) والأدعية والزيارات جواز لعن المخالفين ، ووجوب البراءة منهم ، وإكثار السب عليهم ، واتهامهم ، والوقيعة فيهم : أي غيبتهم ، لأنهم من أهل البدع والريب (٢) .

بل لاشبهة في كفرهم ، لأن إنكار الولاية والأئمة حتى الواحد منهم ، والاعتقاد بخلافة غيرهم ، وبالعقائد الخرافية ، كالجبر ونحوه يوجب الكفر والزندقة ، وتدل عليه الأخبار(٣) المتواترة الظاهرة في كفر منكر الولاية ، وكفر المعتقد بالعقائد المذكورة ، وما يشبهها من الضلالات .

ويدل عليه أيضاً قوله «ع» في الزيارة الجامعة : (ومن جحدكم كافر) . وقوله «ع» فيها أيضا : (ومن وحده قبل عنكم) . فانه ينتج بعكس النقيض أن من لم يقبل عنكم لم يوحده ، بل هو مشرك بالله العظيم .

وفي بعض الاحاديث (٤) الواردة في عدم وجوب قضاء الصلاة على المستبصر (إن الحال

---

(١) راجع ج ١ الوافي باب البدع والرأي ص ٥٦ . وكا بهامش ج ١ مرآة العقول باب البدع ص ٣٨ وج ٢ ئل باب ٣٩ وجوب البراءة من أهل البدع من الأمر بالمعروف ص ٥١٠ .

(٢) مورد البحث هنا عنوان المخالفين . ومن الواضح أن ترتب الأحكام المذكورة عليه لا يرتبط بالاشخاص على ماذكره الغزالي (في ج ٣ إحياء العلوم ص ١١١) فانه جوّز لعن الروافض كتجويزه لعن اليهود والنصارى والخوارج والقدرية بزعم أنه على الوصف الأعم .

(٣) راجع ج ٣ ئل باب ٦ جملة مايثبت به الكفر والارتداد من أبواب المرتد ص ٤٥٧

(٤) راجع ج ١ ئل باب ٣١ عدم وجوب قضاء المخالف عبادته إذا استبصر من مقدمات العبادة ص ٢٠ .

التي كنت عليها أعظم من ترك ماتركت من الصلاة) .

وفي جملة من الروايات (١) الناصب لنا أهل البيت شر من اليهود والنصارى ، وأهون من الكلب ، وأنه تعالى لم يخلق خلقاً أنجس من الكلب ، وأن الناصب لنا أهل البيت لأنجس منه . ومن البديهي أن جواز غيبتهم أهون من الامور المذكورة . بل قد عرفت جواز الوقيعة في أهل البدع والضلال ، والوقيعة هي الغيبة . نعم قد ثبت حكم الاسلام على بعضهم في بعض الاحكام فقط تسهيلا للامر ، وحقناً للدماء .

الوجه الثاني : أن المخالفين بأجمعهم متجاهرون بالفسق . لبطلان عملهم رأساً ، كما في الروايات المتظافرة (٢) . بل التزموا بما هو أعظم من الفسق ، كما عرفته ، وسيجيء أن المتجاهر بالفسق تجوز غيبته .

الوجه الثالث : أن المستفاد من الآية والروايات هو تحريم غيبة الاخ المؤمن ، ومن البديهي أنه لا أخوة ولا عصمة بيننا وبين المخالفين . وهذا هو المراد ايضا من مطلقات اخبار الغيبة ، لا من جهة حمل المطلق على المقيد ، لعدم التنافي بينهما ، بل لأجل مناسبة الحكم والموضوع .

على ان الظاهر من الاخبار الواردة في تفسير الغيبة هو اختصاص حرمتها بالمؤمن فقط وسيأتي ، فتكون هذه الروايات مقيدة للمطلقات . فافهم . وقد حكي عن المحقق الاردبيلي تحريم غيبة المخالفين . ولكنه لم يأت بشيء تركن اليه النفس .

الوجه الرابع : قيام السيرة المستمرة بين عوام الشيعة وعلمائهم على غيبة المخالفين ، بل سبهم ولعنهم في جميع الاعصار والامصار ، بل في الجواهر أن جواز ذلك من الضروريات

حرمة غيبة الصبي المميز

قوله : (ثم الظاهر دخول الصبي المميز المتأثر بالغيبة لو سمعها) . أقول : لم يشترط في حرمة الغيبة كون المغتاب بالفتح مكلفاً ، بل المستفاد من الروايات المتقدمة وغيرها ان المناط في حرمة الغيبة صدق المؤمن على المغتاب بالفتح ، كما أن الظاهر من معنى الغيبة هي كشف

---

(١) راجع ج ١ ئل باب ١١ كراهة الاغتسال بغسالة الحمام من أبواب الماء المضاف ص ٣٠ .

(٢) راجع ج ١ ئل باب ٢٩ بطلان العبادة بدون ولاية الائمة من مقدمات العبادات ص ١٩ .

أمر قد ستره الله ، وسيأتي ، ومن الضروري ان الصبي المميز ممن يصدق عليه عنوان المؤمن اذا أقر بما يعتبر فى الايمان ، بل قد يكون أكمل إيماناً من اكثر البالغين .

وايضا لاشبهة ان الله قد ستر عيوب الناس حتى الصبيان المميزين ، فذكرهم بالمساوي الموجودة فيهم كشف لما ستره الله عليهم . نعم لابأس بذكر الامور التي هي من مقتضيات الصباوة بحيث لاتعد من العيوب والمساوي ، كاللعب بالجوز والكعاب والكرة ونحوها .

أما الصبيان او المجانين غير المميزين فلا شبهة فى جواز اغتيابهم ، لأن الامور الصادرة منهم لاتعد عيباً حتى يكون ذكرها كشفاً لما ستره الله عليهم .

موضوع الغيبة

قوله : (بقى الكلام فى امور ، الأول : الغيبة اسم مصدر لاغتاب) . أقول : وقع الخلاف فى تحديد مفهوم الغيبة ، وبيان حقيقتها ، فالمروي من الخاصة (١) والعامة (٢) ، والمعروف بيننا وبين السنة (٣) وبعض أهل اللغة ان الغيبة ذكر الانسان بما يكرهه وهو حق . بل حكى المصنف عن بعض من قارب عصره ان الاجماع والأخبار متطابقان على ان حقيقة الغيبة ذكر غيره بما يكرهه لو سمعه .

ولكن هذا التعريف لايرجع الى معنى محصل ، فان المراد من الموصول فيه إن كان هو الذكر ـ بحيث يكون حاصله ان الغيبة ذكر غيره بذكر لايرضى به لو سمعه ـ دخل فى التعريف ماليس بغيبة قطعاً اذا كره المقول فيه كذكره بفعل بعض المباحات . بل وبعض المستحبات من المواظبة على الادعية والأذكار ، والقيام على النوافل والعبادات ، والالتزام

(١) فى مكارم الاخلاق ص ٢٦٣ . و ج ١٤ الوافى ص ٥٦ . و ج ٢ مرآة العقول ص ٣٤٢ . و ج ٢ ئل باب ١٥٢ تحريم اغتياب المؤمن من العشرة ص ٢٣٨ : عن أبي ذر فى وصية النبي (ص) له قال : قلت : يارسول الله وما الغيبة ؟ قال : ذكرك أخاك بما يكره قلت : يارسول الله فان كان فيه ذاك الذي يذكر به ؟ قال : اعلم انك اذا ذكرته بما هو فيه فقد اغتبته واذا ذكرته بماليس فيه فقد بهته . ضعيفة لابي الفضل وابن ميمون اوشمون ورجاء بن يحيي وغيرهم .

(٢) فى ج ١٠ سنن البيهقي ص ٢٤٧ : عن ابي هريرة عن النبي (ص) قال : أتدرون ماالغيبة ؟ قالوا : الله ورسوله اعلم ، قال : ذكرك اخاك بما يكره ، الحديث .

(٣) راجع ج ٣ إحياء العلوم للغزالي ص ١٢٦ .

بالزيارات وإعطاء الصدقات ، وعليه فالتعريف المذكور تعريف بالاعم . كما ان تعريف المصباح بقوله : (اغتابه اذا ذكره بما يكرهه من العيوب وهوحق والاسم الغيبة) يكون تعريفا بالاخص .

وإن كان المراد من الموصول فى التعريف الاوصاف المذمومة والافعال القبيحة الصادرة من المقول فيه ـ ويقربه التعريف المتقدم من المصباح ـ خرج عن الغيبة مالا يشك أحـد كونه منها ، كذكر الغير بالامور المحرمة التي ارتكبها عن رغبة وشهوة من غير ان يشمئز منها ، ومن ذكرها ، وعليه فلا يكون التعريف المذكور جامعا للأفراد .

والتحقيق ان يقال : إنه لم يرد نص صحيح فى تحديد مفهوم الغيبة ، ولا تعريف من اهل اللغة كي يكون جامعا للأفراد ومانعا للاغيار ، وعلى هذا فلا بد من اخذ المتيقن من مفهوم الغيبة وترتيب الحكم عليه : وهو ان تقول فى اخيك ماستره الله عليه ، واما فى المقدار الزائد فيرجع الى الاصول العملية . وقد ذكر هذا فى جملة من الروايات (١) وهي وإن كانت ضعيفة السند . ولكن مفهومها موافق للذوق السليم والفهم العرفى .

ويؤيده مافى لسان العرب وغيره من ان الغيبة (ان تتكلم خلف إنسان مستور بسوء او بما يغمه لو سمعه) . بل ينطبق عليه جميع تعاريف الفقهاء واهل اللغة ، لكونه المقدار المتيقن من مفهوم الغيبة ، كما عرفت .

وقد اشير اليه فى بعض احاديث العامة (٢) .

وتوضيح ماذكرناه من المعنى ان ذكر الناس . والتعرض لأوصافهم لايخلو عن صور ثلاث ، الصورة الاولى : ذكر الانسان بما يوجب تعظيمه وترفيعه بين الناس ، كأن

---

(١) عن عبد الرحمن بن سيابة عن الصادق «ع» : الغيبة ان تقول فى اخيك ماستره الله عليه ، واما الامر الظاهر فيه مثل الحدة والعجلة فلا ، والبهتان ان تقول فيه ماليس فيه . ضعيفة لعبد الرحمن .

وعن داود بن سرحان قال : سألت أبا عبد الله «ع» عن الغيبة ؟ قال : هو ان تقول لأخيك فى دينه مالم يفعل وتثبت عليه أمراً قد ستره الله عليه لم يقم عليه فيه حد . ضعيفة لمعلى بن محمد . راجع كا بهامش ج ٢ مرآة العقول ص ٣٤٨ و ص ٣٤٩ . و ج ٣ الوافى ص ١٦٣ . و ج ٢ ئل باب ١٥٢ تحريم اغتياب المؤمن وباب ١٥٤ المواضع التي تجوزفيها الغيبة من العشرة ص ٢٣٨ .

(٢) فى ج ١٠ سنن البيهقى ص ٢٤٦ : ومن ستره الله فأمره الى الله إن شاء عذبه وإن شاء غفر له .

يقول : إن فلاناً عالم زاهد مجتهد ، يصلي النوافل ، ويعطي الفقراء ، ويهتم بامور المسلمين وحوائجهم ، ونحو ذلك من المدائح ، ولا نظن ان يعد احد هذه الصورة من الغيبة . نعم فى لسان العرب وتاج العروس عن ابن الاعرابى (غاب اذا ذكر إنساناً بخير او شر) إلا انه اجنبي عن المقام ، فانه غير الاغتياب . والوجه فى خروج هذه الصورة عن مفهوم الغيبة ان هذه المذكورات ليست من السوء ، سواء كره ذكرها المقول فيه أم لا .

الصورة الثانية : ان يذكر إنساناً بشيء من صفاته العادية المتعارفة التي لاتوصف بالمدح او الذم . ولا ريب فى عدم اندراج هذه الصورة ايضا تحت الغيبة ، فان الامور العادية ليست مما سترها الله على المقول فيه ، وذكرها لايوجب نقصه وافتضاحه : سواء أكان كارهاً لها أم لا .

الصورة الثالثة : ان يذكر إنساناً بالأوصاف الذميمة والافعال القبيحة الموجودة فيه التي قد سترها الله عليه ، وموضوع الغيبة هو هذه الصورة . وماذكرناه من الصور المذكورة يشمل مالو نفى عن المقول فيه بعض الاوصاف .

تنبيهات موضوع الغيبة

ولا بد من التنبيه على امور :

الأول : انه لايفرق فى صدق الغيبة بين ان يكون المقول نقصاً فى دين المقول فيه ، او بدنه ، او نسبه ، او اخلاقه ، او فعله ، او قوله ، او عشيرته . او ثوبه ، او داره ، او دابته ، او خادمه ، او تعيشه ، او فى أي شأن من شؤونه .

إلا ان الظاهر من رواية داود بن سرحان المتقدمة فى الحاشية ان الغيبة ذكر الانسان بما يكون نقصاً فى دينه فقط .

وفيه اولا : ان الرواية ضعيفة السند ، وقد عرفت . وثانياً : ان رواية ابن سيابة المتقدمة فى البحث عن معنى الغيبة صرحت بأن الغيبة قولك فى اخيك ماستره الله عليه ، وهذا الاطلاق يشمل ماأذا كان المقول نقصاً دينياً وغير ديني ، وتوهم حمل المطلق على المقيد هنا فاسد ، لعدم التنافى بينهما ، على ان رواية ابن سيابة فصلت بين ذكر الامور المستورة والامور الظاهرة ، وصرحت بخروج الثانية عن حدود الغيبة ، ومن الواضح ان مقتضى التفصيل القاطع للشركة هو عموم مفهوم الغيبة بذكر مطلق العيوب غير الامور الظاهرة . ولكنك عرفت : ان هذه الرواية ايضا ضعيفة السند .

وقد يتوهم اعتبار قصد الانتقاص في موضوع الغيبة . ولكنه توهم فاسد ، إذ لادليل عليه ، فأن صدق عنوان العيب على المقول أمر عرفي لايرتبط بالقصد ، ولا يقاس هذا بالتعظيم والهتك المتقومين بالقصد .

الثاني : أن ذكر أحد بالاوصاف العادية او نفيها عنه إنما لايكون غيبة اذا لم يستلزم نقصاً في الجهات المزبورة في التنبيه السابق ، وإلا فلا شبهة في كونه غيبة ، كنفي العدالة عنه ، فأنه يدل بالملازمة على ارتكابه المعاصي . وكقوله : إن فلاناً يقرء علم النحو منذ ثلاثين سنة ، فأنه يدل بالملازمة على بلادة المقول فيه وبلاهته ، او مماطلته وبطالته .

الثالث : ان مقتضى ماذكرناه من التعريف (بل المتيقن من مفهوم الغيبة ، ومورد الروايات الدالة على حرمة الغيبة) ان يكون المقول أمراً قد ستره الله على المقول فيه واما ذكر الامور الظاهرة فليس من الغيبة . وقد ذكره الاصحاب في مستثنياتها ، وسيأتي ذكره . وتدل على ذلك رواية ابن سيابة المتقدمة ، ورواية الأزرق (١) ، إلا انهما ضعيفتا السند .

نعم في إحياء العلوم (٢)عن عائشة إنها (دخلت علينا امرأة فلما ولت أومأت بيدي انها قصيرة فقال «ص» : اغتبتها) فأن الظاهر منها تحقق الغيبة بحكاية الامور الظاهرة . ولكنه ضعيف السند .

نعم قد يكون ذكر الامور الظاهرة حراماً ، لانطباق شيء من العناوين المحرمة عليه ، كالتعيير والهجاء والسب والهتك والظلم ونحوها ، وعليه فيكون حراما من غير جهة الغيبة

الرابع : قد تتحقق الغيبة بالتعريض والاشارة قولا ، كأن يقول : الحمد لله الذي لم يبتليني بالسلطان وبالميل الى الحكام ، او فعلا ، كأن يحكي مشية الغائب ، بل هو أشد من الذكر باللسان ، لكونه اعظم في الانتقاص . او كتابة ، فقد قيل : ان القلم احد اللسانين فأن المناط في تحقق الغيبة كشف ماستره الله ، ولا خصوصية للكاشف .

الخامس : لابد في صدق الغيبة من وجود احد يقصد بالتفهيم . فقد عرفت : انها إظهار ماستره الله ، وهو لايتحقق بمجرد حديث النفس ، فانه لايزيد على الصور العلمية

---

(١) قال : قال لي ابو الحسن «ع» : من ذكر رجلا من خلفه بما هو فيه مما عرفه الناس لم يغتبه ومن ذكره من خلفه بما هو فيه مما لايعرفه الناس اغتابه ومن ذكره بما ليس فيه فقد بهته ، مجهولة ليحيى الازرق . راجع كا بهامش ج ٢ مرآة العقول ص ٣٤٩ . وج ٣ الوافي ص ١٦٣ . وج ٢ ئل باب ١٥٤ المواضع التي تجوز فيها الغيبة من العشرة ص٢٣٩

(٢) راجع ج ٣ باب الغيبة ص ١٢٧ .

والملكات النفسانية . ومن هنا علم عدم تحقق الغيبة ايضا بذكر الانسان بعيوب يعلمها المخاطب نعم قد يحرم ذلك من جهة اخرى .

السادس : لاتتحقق الغيبة إلا بكون المغتاب (بالفتح) معلوما بالتفصيل عند المخاطبين ، فلو كان مردداً عندهم بين أشخاص ، سواء كانوا محصورين أم غير محصورين فذكره بالنقائص والمعائب المستورة لايكون غيبة ، فانه ليس كشفاً لما ستره الله .

ومثاله أن تقول : رأيت اليوم رجلا بخيلا ، أو جاءني اليوم شارب الخمر أو تارك الحج أو عاق الوالدين ، أو من يعيش معيشة ضنكا ، فكل ذلك لايكون من الغيبة في شيء ، ولا يكون حراما إلا إذا انطبق عليه عنوان محرم آخر ، ولا يفرق في ذلك بين أن يكون كل واحد من المحصورين كارها لذلك الذكر أم لا ، لما عرفت من أن كراهة المقول فيه ليست شرطا في تحقق الغيبة .

نعم لو عرفنا الغيبة بأنها ذكر الغير بما يكرهه كما عليه المشهور كان ذلك من الغيبة ، وشملته أدلة تحريمها . ولكنك قد عرفت ضعفه فيما سبق .

ولا يخفى أن ماذكرناه من اشتراط العلم التفصيلي بالمغتاب في مفهوم الغيبة إنما هو بالاضافة الى الأفراد . أما اذا كان المذكور نقصا للعنوان الكلي ـ وكشفا لما ستره الله على النوع بحيث يكون المصداق المردد إنما ذكر من باب تطبيق الكلي على الفرد ـ كان ذلك غيبة لجميع أفراد الكلي الموجودة في الخارج ، لانحلاله اليها كسائر القضايا الحقيقية ، بل بالنسبة الى الأفراد الماضية ايضا ، بل ربما يكون ذلك بالنسبة الى بعض الأفراد بهتاناً . ومثاله أن يذكر إنساناً بالسوء المستور لكونه عجمياً أو عربياً أو بقالا ، أو لكونه من أهل البلد الفلاني أو من الصنف الفلاني وهكذا .

السابع : قد عرفت أنه ليس في المسألة مايعتمد عليه في تعريف الغيبة وتفسيرها إلا بعض الروايات الضعيفة . وعليه فكلما شككنا في تحقق موضوع الغيبة للشك في اعتبار قيد في المفهوم أو شرط في تحققه يرجع الى أصالة العدم .

الثامن : أن مقتضى ماذكره المشهور من أن الغيبة ذكرك أخاك بما يكرهه لو سمعه عدم صدق الغيبة مع حضور المغتاب (بالفتح) ، بل هذا هو الظاهر من الآية ، فان تشبيه المغتاب بالميتة إنما هو لعدم شعوره بما قيل فيه . وأما على ماذكرناه في تعريف الغيبة فلا فرق في انطباقها بين حضور المغتاب وعدمه مادام يصدق على القول أنه إظهار لما ستره الله .

قوله : (نظير ماإذا نفى عنه الاجتهاد) . أقول : نفي الاجتهاد ليس نقصاً في حق أحد كما ذكره المصنف ، ولكنه فيما اذا لم يستلزم تعريضا بغباوة المنفي عنـــه ، لطول اشتغاله

بالتحصيل ، وإلا فلا شبهة في كونه غيبة .

قوله : (لعموم مادل على حرمة إيذاء المؤمن) . أقول : قد دلت الروايات المتواترة (١) على حرمة إيذاء المؤمن وإهانته وسبه ، وعلى حرمة التنابز بالألقاب ، وعلى حرمة تعيير المؤمن بصدور معصية منه فضلا عن غير المعصية ، إلا أنها خارجة عن المقام كما ذكره المصنف ، فان النسبة بين مانحن فيه وبين المذكورات هي العموم من وجه . وقد أشرنا الى ذلك في البحث عن حرمة سب المؤمن .

دواعي الغيبة

قوله : (ثم إن دواعي الغيبة كثيرة) . أقول : الأسباب التي ذكروها باعثة للغيبة عشرة . وقد أشير اليها في ماروى عن الصادق «ع» في مصباح الشريعة (٢) ولكن الرواية ضعيفة السند . وتكلم عليها الشهيد الثاني رضوان الله عليه في كشف الريبة بما لامزيد عليه ونذكر منها اثنين ، فان لها مأخذاً دقيقاً لا يلتفت اليه نوع الناس فيقعون في الغيبة ، من حيث لايشعرون .

الأول : أن يرفع نفسه بتنقيص غيره ، بأن يقول : فلان ضعيف الرأي وركيك الفهم ، وما ذكره بديهي البطلان ونحـوها من الكلمات المشعرة بالذم . وأكثر من يبتلي به هم المزاولون للبحث والتدريس والتأليف فيما اذا أخذهم الغرور والعجب .

الثاني : أن يغتم لأجل مايبتلي به أحد فيظهر غمه للناس ، ويذكر سبب غمه ، وهوشيء ستره الله على أخيه ، فيقع في الغيبة من حيث إنه يقصد الاهتمام بشأنه ، فان اغتمامه له رحمة ، ولكن ذكره سبب ذلك عليه شر . وقد يتصنع ذلك بعض المنافقين ، ويأخذه وسيلة لهتك أعراض الناس وكشف عوراتهم : بأن يظهر الاغتمام والتحسر لابتلاء شخص محترم ، ثم يذكر فيـه مايوجب افتضاحه في الأنظار وانحطاطه عن درجة الاعتبار . فيلقي نفسه في جهنم وبئس المصير ، وبذلك يكون إداماً لكلاب النار ، كما في بعض الأحاديث (٣) أستعيذ بالله من الحقد والحسد وغيظ القلوب .

---

(١) راجع ج ٢ ئل أبواب العشرة من الحج .

(٢) راجع ج ٢ المستدرك ص ١٠٥ .

(٣) في ج ٢ المستدرك ص ١٠٦ عن جامع الأخبار عن النبي (ص) : كذب من زعم أنه ولد من حلال وهو يأكل لحوم الناس بالغيبة اجتنبوا الغيبة فانها إدام كلاب النار . مرسلة .

كفارة الغيبة

قوله: (الثاني: في كفارة الغيبة الماحية لها) . أقول: الذي قيل أو يمكن أن يقال في بيان كفارة الغيبة وجوه، الأول: الاستحلال من المغتاب (بالفتح) . الثاني: الاستغفار له فقط. الثالث: كلا الأمرين معاً . الرابع: أحدهما على سبيل التخيير . الخامس: التفصيل بين وصول الغيبة الى المغتاب فكفارتها الاستحلال منه، وبين عدم وصولها اليه فكفارتها الاستغفار له فقط . السادس: التفصيل بين إمكان الاستحلال منه، وبين عدمه لموت، أو بعد مكان، أو كون الاعتذار موجباً لإثارة الفتنة والإهانة، فعلى الأول يجب الاستحلال منه، وعلى الثاني يجب الاستغفار له . السابع: عدم وجوب شيء منها في جميع الصور، بل الواجب على المغتاب (بالكسر) الاستغفار لنفسه والتوبة من ذنبه .

أقول: قبل التكلم في الوجوه المذكورة لابد وأن يعلم أنه اذا شك في وجوب شيء منها فان أصالة البراءة محكمة للشك في ثبوت التكليف المقتضي للامتثال .

وقال المصنف (ره): إن (أصالة بقاء الحق الثابت للمغتاب بالفتح على المغتاب بالكسر يقتضي عدم الخروج منه إلا بالاستحلال خاصة) .

وفيه أنه لم يثبت هنا للمقول فيه حق حتى يستصحب بقاؤه، ويجب الخروج عن عهدته فان من حق المؤمن على المؤمن أن لايغتابه، واذا اغتابه لم يحفظ حقه فلم يبق موضوع للاستصحاب، ولم يثبت بذلك حق آخر للمغتاب حتى يستصحب . وعليه فلا وجه لما أفاده المحقق الايرواني من أن الأصل في المسألة هو الاحتياط، والاتيان بكل ما احتمل دخله في رفع العقاب من الاستحلال والتوبة والاستغفار للمغتاب (بالفتح) وغير ذلك .

اذا عرفت ذلك فنقول: أما الاستحلال من المغتاب مطلقا فذهب الى وجوبه جمع من الأصحاب . قال الشهيد في كشف الريبة: (اعلم أن الواجب على المغتاب ان يندم ويتوب على مافعله ليخرج من حق الله سبحانه وتعالى ثم يستحل المغتاب ليحله فيخرج عن مظلمته) ويمكن الاستدلال على ذلك بأن الغيبة من حقوق الناس، وحقوق الناس لاترتفع إلا باسقاط ذي الحق منهم . أما الوجه في الصغرى فلأنها ظلم للمغتاب . ولما ورد في الاخبار الكثيرة من أن حق المؤمن على المؤمن أن لايغتابه .

وأما الوجه في الكبرى فهو جملة من الروايات: منها مادل على أن الغيبة لاتغفر حتى يغفرها صاحبها . وقد تقدمت هذه الرواية في البحث انها صغيرة او كبيرة . وفيه انها

وإن كانت واضحة الدلالة على المقصود . ولكنها ضعيفة السند .

ومنها ماعن الكراجكي (١) عن علي «ع» في رواية قال فيها : إن المؤمن على المؤمن ثلاثين حقاً ، وذكرها على التفصيل (ثم قال «ع» : سمعت رسول الله يقول : إن أحـدكم ليدع من حقوق اخيه شيئا فيطالبه يوم القيامة فيقضى له وعليه) .

وفيه أولا : انها ضعيفة السند . وثانياً : انها لاتدل على وجوب الاستحلال ، لاشتمالها على حقوق لاقائل بوجوب أدائها ، كعيادة المريض ، وحضور الميت ، وقضاء الحاجة وغيرها ولم يتوهم احد ولا يتوهم ان من لم يعمل بالحقوق المذكورة في هذه الرواية وغيرها من الروايات المتواترة الواردة في حقوق الاخوان وجب عليه ان يستحل من ذي الحق مع التمكن ، ومن وليه مع عدمه ، نظير الحقوق المالية ، وإنما هي حقوق اخلاقيــة ينبغي للانسان ان يراعيها ، ويواظب عليها ، لكونها مقومة لاجتماعهم ، بل هي في الجملة من مقتضيات طبع البشر والعقلاء مع قطع النظر عن الشريعـة . وعليه فالمراد من القضاء بموجبها يوم القيامة هو ماذكره المصنف من (المعاملة معه معاملة من لم يراع حقوق المؤمن لاالعقاب عليها) .

ومنها النبوي (٢) : (من كانت لأخيه عنده مظلمة في عرض او مال فليستحلها) . وفيه انه ضعيف السند . ولا بأس بحمله على الاستحباب للتسامح في أدلة السنن . نعم قد ثبت بالأدلة القطعية الضمان في الحقوق المالية فقط .

ومنها ماعن عائشة (٣) انها قالت لامرأة : (قالت لاخرى : إنها طويلة الذيل : قداغتبتها فاستحلها) . وفيـه أولا : ان الرواية ضعيفة السند . وثانيا : ان ماذكر فيها ليس من الغيبة ، لأنه من الامور الظاهرة . وثالثا : انه لاحجية في قول عائشة .

ومنها مادل (٤) على ان من اغتاب مسلماً اومسلمة لم يقبل الله صلاته ولا صيامه اربعين يوما وليلة إلا ان يغفر له صاحبه .

وفيه أولا : انه ضعيف السند . وثانيا : انه لابد من حمل نظائر هـذه الأخبار على

(١) ضعيفة للحسين بن محمد بن علي السيرافي البغدادي . راجع ج ٢ ئل باب ٢٢٢ حقوق المؤمن من العشرة ص ٢٢٩ .

(٢) راجع ج ٢ سنن البيهقي ص ٨٣ . وكشف الريبة ص ٨٧ . و ج ٢ مرآة العقول ص ٣٤٩ . و ج ٣ إحياء العلوم ص ١٣٤ .

(٣) راجع ج ٣ إحياء العلوم ص ١٣٤ .

(٤) كرواية جامع الاخبار . مرسلة . راجع ج ٢ المستدرك ص ١٠٦ .

الاحكام الاخلاقية ، فانه لم يتفوه احد ببطلان عبادة المغتاب بالكسر ، ووجوب القضاء عليهم بعد التوبة .

ومنها مادل «١» على انتقال الاعمال الصالحة باغتياب الناس الى المغتاب بالفتح ، فاذا استحل منه رجعت الى صاحبها . وفيه مضافا الى كونه ضعيف السند . انه لادلالة له على وجوب الاستحلال .

وقد ذكر المصنف أن « فى الدعاء التاسع والثلاثين من ادعية الصحيفة السجادية ودعاء يوم الاثنين من ملحقاتها مايدل على هذا المعنى ايضا » .

وفيه ان مافيها أجنبي عما نحن فيه ، أما الأول فهو مسوق لطلب العفو والرحمة لذي الحق والمظلمة في حال عدم التمكن من استحلاله ، ولا تعرض فيه لوجوب الاستحلال منه اصلا . واما الثانى فيدل على طلب المغفرة له مع عدم التمكن من التحلل والرد من غير تعرض لوجوب الاستحلال ، كما سيأتى .

وأما الاستغفار للمغتاب بالفتح فذهب الى وجوبه غير واحد من الاصحاب ، ويمكن الاستدلال عليه بامور :

الاول : ماتقدم من دعاء السجاد «ع» فى طلب العفو والرحمة لذوي الحقوق والمظلمة ، وفيه أن الفعل الصادر من المعصوم «ع» لايدل على الوجوب لكونه أعم منه ومن المستحب

الثانى : رواية (حفص بن عمر «٢» عن ابى عبد الله «ع» قال : سئل النبي ص ما كفارة الاغتياب ؟ قال : تستغفر الله لمن اغتبته كلما ذكرته) .

وفيه أولا : ان الرواية ضعيفة السند . وثانيا : ان مقتضى العمل بها هو وجوب الاستغفار للمغتاب بالفتح كلما ذكره ، او كل وقت ذكر الاغتياب ، ومن الواضح ان هذا خلاف الضرورة ، ولم يلتزم به فقيه فيما نعلم وان ذكره بعض اهل الاخلاق ، وعليه فتحمل الرواية على الجهات الاخلاقية .

نعم بناء على كون النسخة « كما ذكرته » بدل « كلما ذكرته » على ما ذكره المجلسي فى مرآة العقول «٣» لايتوجه عليها الاشكال الثانى .

«١» كرواية جامع الاخبار . مرسلة . راجع ج ٢ المستدرك ص ١٠٦ .

«٢» مجهولة لحفص بن عمر : راجع كا بهامش ج ٢ مرآة العقول ص ٣٤٨ . وج ٣ الوافى ص ١٦٤ . وج ٢ ئل باب ١٥٥ وجوب تكفير الاغتياب من العشرة ص ٢٣٩ . أقول : قد نسب المصنف هذه الرواية الى السكونى ، وهو من سهو القلم .

«٣» ج ٢ ص ٣٤٨ .

الثالث : مافي رواية السكوني (١) من قول الامام «ع» : (من ظلم أحداً ففاته فليستغفر الله له فانه كفارة له) . بدعوى أن الضمير المنصوب في كلمة فانه يرجع الى الظلم المفهوم من كلمة ظلم نظير قوله تعالى : (اعدلوا هو أقرب للتقوى) . ومن الواضح أن الغيبة من الظلم ، فيجب على من اغتاب أحداً أن يستغفر له .

وفيه أولا : أن الرواية ضعيفة السند . وثانياً : أن الظاهر منها رجوع الضمير الى المظلوم كما جزم به المجلسي (ره) في مرآة العقول (٢) ، فالمعنى أن من لم يدرك المظلوم ليطلب منه براءة الذمة ، ويسترضيه عن المظلمة فليستغفر الله له ، وعليه فتدل الرواية على وجوب طلب المغفرة للمظلوم مع عدم التمكن من الوصول اليه ، لامطلقا .

ومما ذكرناه في الرواية الثانية والثالثة ظهر الجواب عن روايتي الجعفريات (٣) ايضا .

ومن جميع ماحققناه في عدم وجوب الاستحلال والاستغفار تكليفا ظهر الجواب عن القول بوجوب كلا الأمرين تعيينا او تخييراً . وعلم أيضا أنه لاوجه لما نقله المامقاني عن بعض مشائخه من العمل بطائفتي الأخبار الدالة احداها على الاستغفار ، والاخرى منها على الاستحلال ، فيلزم المغتاب (بالكسر) الجمع بينهما : بأن يستغفر للمقول فيه ، ويستحل منه

وأماالتفصيل بين وصول الغيبة للمقول فيه وبين عدم وصولها اليه ، فيجب الاستحلال منه في الصورة الاولى ، ويجب الاستغفار له في الصورة الثانية ، فقد ذهب اليه جمع من أعاظم الأصحاب كالشهيد الثاني والمجلسي وغيرهما .

قال المحقق الطوسي في مبحث التوبة من التجريد : (ويجب الاعتذار عن المغتاب مع بلوغه) وتبعه العلامة والقوشجي في شرحها على التجريد .

ويدل على هذا التفصيل ماعن مصباح الشريعة (٤) وهو قوله «ع» : (إن اغتبت فبلغ المغتاب فاستحل منه فان لم تبلغه ولم تلحقه فاستغفر الله له) .

---

(١) ضعيفة للنوفلي . راجع كا بهامش ج ٢ مرآة العقول ص ٣٢٠ . و ج ٣ الوافي ص ١٦٢ . و ج ٢ ئل باب ٧٧ وجوب رد المظالم الى أهلها من جهاد النفس ص ٤٧٩ .

(٢) ج ٢ ص ٣٢٠ .

(٣) في ج ٢ المستدرك ص ١٠٨ عن النبي (ص) : من ظلم أحداً ففابه فليستغفر الله له كما ذكره فانه كفارة له . مجهولة لموسى بن اسماعيل .

وفي ص ٣٤٣ عن النبي (ص) : من ظلم أحداً ففاته فليستغفر الله كلما ذكره فانه كفارةله .مجهولة لموسى .

(٤) مرسلة . راجع ج ٢ المستدرك ص ١٠٥ .

وفيه أولا : أنه ضعيف السند . وثانياً : أن الغيبة إن كانت من حقوق الناس وجب الاستحلال من المقول فيه سواء علم بذلك أم لا ، وإلا بقي المغتاب (بالكسر) مشغول الذمة الى الابد ، ويكون شأن الغيبة في ذلك شأن الحقوق المالية ، وإن لم تكن من حقوق الناس فلا وجه لوجوب الاستحلال من المقول فيه وإن بلغته الغيبة . وعلى كل حال فلا وجه للتفصيل المذكور ولا بد إما من حمل الرواية على الجهات الاخلاقية ، أورد علمها الى قائلها ومما ذكرناه ظهر مافي كلامي الشهيد في كشف الريبة والمجلسي في مرآة العقول (١) من الضعف حيث جعلا التفصيل المذكور وجه الجمع بين الروايات .

وأما التفصيل بين إمكان الاستحلال وعدمه فألحقه الشهيد في كشف الريبة بالتفصيل المتقدم حكما ، وقال : (وفي حكم من لم يبلغه من لم يقدر على الوصول اليه بموت أو غيبة)

ويمكن الاستدلال عليه بما في دعاء السجاد «ع» يوم الاثنين (٢) من طلب العفو والمغفرة لذوي الحقوق والمظلمة مع عدم إمكان الخروج عنها .

وفيه أولا : أن الادعية الواردة في أيام الاسبوع لم يثبت كونها من زين العابدين «ع» ولذا عدوها من الملحقات للصحيفة المعروفة .

وثانياً : أن فعل المعصوم وإن كان حجة كسائر الامارات المعتبرة ، إلا أنه مجمل لايدل على الوجوب . كما عرفته آنفا .

وأما الاكتفاء بالتوبة في محو تبعات الغيبة ، كما يكتفى بها في محو تبعات سائر المعاصي فهو المتعين ، لقيام الضرورة ، ودلالة الآيات المتظافرة ، والروايات المتواترة من الفريقين على أن التائب عن ذنبه كمن لاذنب له .

وفي إحياء العلوم (٣) عن مجاهد : إن كفارة أكلك لحم أخيك أن تثني عليه وتدعو له بخير . وفيه أنه وإن كان حكما أخلاقيا ، ولكن قد ظهر من مطاوي ماذكرناه أنه لادليل عليه .

وكذلك لاوجه لما حكاه عن عطا من أنه سئل (عن التوبة من الغيبة ؟ قال : أن تمشي

---

(١) ج ٢ ص ٣٤٨ .

(٢) قال «ع» : فأيما عبد من عبيدك أو أمة من إمائك كانت له قبلي مظلمة ظلمتها إياه في نفسه أو في عرضه أو في ماله أو في أهله وولده أو غيبة اغتبته بها ــ الى أن قال ــ : فقصرت يدي وضاق وسعي عن ردها اليه والتحلل منه فأسألك ــ الى أن قال ــ : أن ترضيه عني بما شئت .

(٣) ج ٣ ص ١٣٤ .

الى صاحبك فتقول له : كذبت فيما قلت وظلمتك وأسأت وإن شئت أخذت بحقك وإن شئت عفوت وهذا هو الاصح) .

على أن ماذكره في طريق الاعتذار من أن يقول المغتاب (بالكسر) لصاحبه : (كذبت فيما قلت) كذب محرم ، لما عرفت أن الغيبة كشف العيوب المستورة الموجودة فى المقول فيه فلا يكون الاغتياب من الاكاذيب .

قوله : (والانصاف أن الاخبار الواردة فى هذا الباب كلها غير نقية السند) . أقول : ربما قيل : إنه لاوجه لمناقشة المصنف فى اعتبار الروايات ، فانه قد اعترف بكونها مستفيضة على أنه (ره) جعل من أدلة وجوب الاستحلال الدعاء التاسع والثلاثين من الصحيفة ، ومن البديهي أن الصحيفة وصلت الينا بسند معتبر عن الامام الرابع عليه وعلى آبائه ألف تحية وسلام

وفيه أن مراد المصنف من الأخبار التي ناقش فى اعتبارها غير الدعاء المزبور كما هو الظاهر ، وإنما لم يلتزم بوجوب الاستحلال ، لأن الدعاء غير تام الدلالة عليه ، وأما الاستفاضة فهي لاتنافى عدم الاعتبار ، فان الخبر المستفيض قسم من الاخبار الآحاد كما حقق فى محله ، ولذا يجعلونه فى مقابل المتواتر .

مستثنيات الغيبة

جواز غيبة المتجاهر بالفسق

قوله : (الثالث : فيما استثنى من الغيبة وحكم بجوازها بالمعنى الاعم) . أقول : ذكر المصنف تبعاً لجامع المقاصد أن المستفاد من الاخبار أن الغيبة المحرمة هي ماكان الغرض منها انتقاص المؤمن وهتك عرضه ، أو التفكه به ، أو إضحاك الناس منه .

وأما اذا كان الاغتياب لغرض صحيح راجع الى المغتاب بالكسر أو الفتح ، أو الى ثالث بحيث يكون هذا الغرض الصحيح أعظم مصلحة من احترام المؤمن وجب العمل على طبق أقوى المصلحتين ، وهذا كنصح المستشير والتظلم ونحوهما ، وعليه فموارد الاستثناء لاتنحصر بعدد معين ، بل المدار فيها وجود مصلحة أهم من مصلحة احترام المؤمن . وعلى هذا المنهج جميع موارد التزاحم فى الوجبات والمحرمات ، سواء كانت من حقوق الله أم من حقوق الناس .

وأقول : مقتضى الادلة المتقدمة هو تحريم الغيبة بعنوانها الأولي ، سواء انطبقت عليها سائر العناوين المحرمة أم لا . وعليه فلا وجه لجعل حرمة الغيبة تابعة لقصد هتك المؤمن ،

أو التفكه به ، أو انطباق غيرهما من العناوين المحرمة .

نعم ماذكره المصنف تبعاً لجامع المقاصد في ضابطة ترجيح الاهم على المهم فهو في غاية المتانة والجودة على مانقحناه في علم الاصول ، ولا تحصى ثمراته في علم الفقه ، إلاأنه لاوجه لذكر هذه الضابطة في المقام ، فان الكلام هنا متمحض لبيان مستثنيات الغيبة بحسب التعبد بالادلة الخاصة ، فلا مساس له بلحاظ المناط والعمل بطبق أقوى الملاكين ، وكيف كان فقد عدوا من مستثنيات الغيبة اموراً :

الاول : المتجاهر بالفسق فانه يجوز اغتيابه بلا خلاف بين الشيعة والسنة (١) وتدل على جواز غيبته جملة من الروايات . منها رواية هارون بن جهم (٢) عن الصادق (قال : اذا جاهر الفاسق بفسقه فلا حرمة له ولا غيبة) . وفيه أن الرواية وإن كانت ظاهرة الدلالة على المدعى . ولكنها ضعيفة السند .

ومنها النبوي (٣) : (من ألقى جلباب الحياء فلا غيبة له) . أقول : ليس المراد في الحديث من ألقى جلباب الحياء بينه وبين ربه حتى قام في صف المتمردين عليه ، وإلا لدل الخبر على جواز اغتياب كل مذنب ، لهتكهم الستر المرخى بينهم وبين ربهم . وليس المراد به ايضا من لايبالي بارتكاب الامور العادية غير المناسبة لنوع الناس ، كالاكل في السوق ، والجلوس في المقاهي ، والاعتياد على الأكل في الضيافة زائداً على المتعارف . بل المراد منه هو الفاسق المعلن بفسقه غير المبالي بالتمرد على الشارع والجرأة على مخالفته بالإقدام على القبائح والمعاصي علناً ، فيدل على المقصود ، إلا أنه ضعيف السند .

ومنها الروايات (٤) الدالة على أن الفاسق المعلن بفسقه لاغيبة له ولا حرمة ، إلا أنها ضعيفة السند .

---

(١) راجع ج ٣ إحياء العلوم ص ١٣٤ .

(٢) ضعيفة لاحمد بن هارون . راجع ج ٢ ئل باب ١٥٤ المواضع التي تجوز فيها الغيبة من العشرة ص ٢٣٩ . و ج ١٥ البحار العشرة ص ١٨٧ .

(٣) راجع ج ٢ المستدرك ص ١٠٨ . و ج ١٠ سنن البيهقي ص ٢١٠ . و ج ٣ إحياء العلوم ص ١٣٤ .

(٤) في ج ٢ ئل باب ١٥٤ المواضع التي تجوز فيها الغيبة من العشرة ص ٢٣٩ عن قرب الاسناد قال «ع» : ثلاثة ليس لهم حرمة : صاحب هوى مبتدع ، والامام الجائر ، والفاسق المعلن بالفسق . ضعيفة لأبي البختري . ورواها الغزالي في ج ٣ إحياء العلوم ص ١٣٤ عن الحسن . —

ومنها ماروي عنه «ع» (١) بطرق عديدة : « من عامل الناس فلم يظلمهم وحدثهم فلم يكذبهم ووعدهم فلم يخلفهم كان ممن حرمت غيبته وكملت مروته وظهر عدله ووجبت اخوته » . فهذه الرواية دلت بمفهومها على أن من ارتكب الامور المذكورة فهو جائز الغيبة . ومن الواضح أن من ظلم الناس في معاملاتهم وكذبهم في حديثهم كان متجاهراً بالفسق

ولكن الرواية بجميع طرقها ضعيفة السند . على أن الظاهر من هذه الرواية ومن صحيحة ابن ابي يعفور ورواية علقمة الآتيتين اعتبار العدالة في حرمة الغيبة ، ولم يلتزم به أحد

ومنها صحيحة ابن أبي يعفور (٢) فقد دلت على أن حرمة التفتيش عن أحوال الناس مترتبة على الستر والعفاف منهم ، ومقتضى ذلك أن حرمة التفتيش تنتفي اذا انتفت الامور المذكورة .

وفيه ان التفتيش غير الغيبة ، وحرمة احدهما لاتستلزم حرمة الآخر . نعم قد يجتمعان ثم لو سلمنا اتحادهما فان مقتضى ذلك اعتبار العدالة في حرمة الغيبة .

ومنها مافي رواية علقمة (٣) عن الصادق «ع» وهو قوله : « فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً أو لم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من أهل العدالة والستر وشهادته مقبولة وإن كان

— وفي ج ٢ المستدرك ص ١٠٧ : عن القطب عن النبي (ص) : لاغيبة لثلاث : سلطان جائر ، وفاسق معلن ، وصاحب بدعة . مرسلة .

وعن السيد فضل الله : أربعة ليس غيبتهم غيبة : الفاسق المعلن بفسقه . مرسلة .

وفي ص ١٠٨ عن عوالي اللئالي عن النبي «ص» قال : لاغيبة لفاسق أوفي فاسق . مرسلة

(١) ضعيفة لعثمان بن عيسى . راجع ج ٢ مرآة العقول ص ٢١٧ . و ج ٣ الوافي باب صفة الاخ ص ١٠٤ . و ج ٢ ئل باب ١٥٢ تحريم اغتياب المؤمن من العشرة ص ٢٣٧ وفي ج ٣ ئل باب ٤١ مايعتبر في الشاهد من العدالة من أبواب الشهادات ص ٤١٧ نقل هذا الحديث عن الخصال والعيون . ولكن ماعن الخصال ضعيف لزيد بن محمد وعبد الله ابن أحمد الطائي وأبيه . وأما ماعن العيون فرواه الصدوق عن الرضا «ع» بطرق ثلاثة وكلها مجهولة .

وفي ج ٣ المستدرك ص ٢١٤ رواه بطريقين مجهولين ، لداود بن سليمان وأحمد بن عامر الطائي وغيرهما . وإذن فلايجوز الاستناد بذلك الحديث والله العالم .

(٢) راجع ج ٣ ئل باب ٤١ مايعتبر في الشاهد من أبواب الشهادات ص ٤١٧ .

(٣) ضعيفة لصالح بن عقبة وعلقمة . راجع ج ٣ ئل باب ٤١ مايعتبر في الشاهد من العدالة من الشهادات ص ٤١٧ .

فى نفسه مذنباً ومن اغتابه بما فيه فهو خارج من ولاية الله وداخل فى ولاية الشيطان » .

قال المصنف : « دل على ترتب حرمة الاغتياب وقبول الشهادة على كونه من أهل الستر وكونه من أهل العدالة على طريق اللف والنشر ، أو على اشتراط الكل بكون الرجل غير مرئي منه المعصية ولا مشهوداً عليه بها ، ومقتضى المفهوم جواز الاغتياب مع عدم الشرط خرج منه غير المتجاهر » .

وفيه أولا : أن الرواية ضعيفة السند . وثانياً : أن ظاهرها اعتبار العدالة فى حرمة الغيبة ، وهو بديهي البطلان ، كما عرفت آنفا .

وثالثا : أن ظاهر مفهومها هو أن غيبة الرجل جائزة لمن يشاهد صدور المعصية منه ، أو اذا شهد عليه بها شاهدان ، وعليه فتنحصر موارد الادلة الدالة على حرمة الغيبة بالعيوب البدنية والاخلاقية ، فان المغتاب « بالكسر » لابد له من العلم حين يغتاب ، وإلا كان من البهتان ، لامن الغيبة ، وهذا خلاف صراحة غير واحد من الروايات الدالة على حرمتها ، على أنه لم يلتزم به احد .

نعم لو اريد من الخطاب فى قوله «ع» : « فمن لم تره بعينك » العنوان الكلي والقضية الحقيقية ـ وكان معناه أن صدور المعصية منه بمرأى من الناس ومسمع منهم بحيث يرى الناس ويرونه وهو يوقع المعصية ـ لسلم عن هذا الاشكال .

ومنها مافى رواية أبي ابن يعفور (١) المتقدمة من قوله «ع» : (وقال رسول الله «ص» : لا غيبة إلا لمن صلى فى بيته ورغب عن جماعتنا ومن رغب عن جماعة المسلمين وجبت على المسلمين غيبته) . فانه يدل على جواز غيبة من رغب عن الجماعة ، بل على وجوبها .

وفيه أولا : أن أصل الرواية وإن كانت صحيحة كما عرفت إلا أن هذه القطعة قد زيدت عليها في رواية الشيخ ، وهي مشتملة على ضعف في السند . وثانيا : أنها مختصة بمن رغب عن الجماعة ، فلا تعم غيره .

وثالثاً : أن ظاهر الرواية هو دوران الغيبة والعدالة إثباتا ونفيا مدار حضور الجماعة ، والرغبة عنها . ويدل على هذا من الرواية أيضا قوله «ع» بعد القطعة المذكورة : (وسقطت بينهم عدالته ووجب هجرانه واذا رفع الى إمام المسلمين أنذره وحذره فان حضر جماعة المسلمين وإلا أحرق عليه بيته ومن لزم جماعتهم حرمت عليهم غيبته وثبتت عدالته بينهم) .

وحاصل ماتقدم : أنه لم يدل دليل معتبر على جواز غيبة المتجاهر بالفسق ، ليكون مقيداً

---

(١) ضعيفة لمحمد بن موسى . راجع الباب المتقدم من ج ٣ ئل . و ج ٩ الوافى باب عدالة الشاهد ص ١٤٩ .

للاطلاقات الدالة على حرمة الغيبة مطلقاً .

نعم قد ذكرنا في معنى الغيبة أنها عبارة عن كشف ماستره الله على العباد ، وأيدناه ببعض الروايات ، فيكون المتجاهر بالفسق خارجا عن حدود الغيبة تخصصاً وموضوعا ، لأنه قد كشف ستره بنفسه قبل أن يكشفه المغتاب (بالكسر) .

فروع

الأول : هل يعتبر في جواز غيبة المتجاهر بالفسق قصد الغرض الصحيح من النهي عن المنكر وردعه عن المعاصي ، أو لا ؟ مقتضى العمل بالاطلاقات المتقدمة الدالة على نفي الغيبة عن المتجاهر بالفسق هو الثاني ، إذ لم تقيد بالقصد المذكور ، كما أن ذلك أيضا مقتضى ماذكرنا من خروج ذكر المتجاهر بالفسق عن تعريف الغيبة موضوعا . إذ لم يتقيد عنوان الغيبة بأكثر من كونها كشفاً لما ستره الله .

الثاني : هل تجوز غيبة المتجاهر في جميع ماارتكبه من المعاصي وإن لم يتجاهر إلا في بعضها كما عن الحدائق ، أولا تجوز إلا فيما تجاهر فيه كما عن الشهيد الثاني (ره) ؟ .

وفصل المصنف بين المعاصي التي هي دون ماتجاهر فيـه في القبح وبين غيرها ، فيجوز اغتيابه في الأول ، ولا يجوز اغتيابه في الثاني .

ومثاله : من تجاهر باللواط جاز اغتيابه بالتعرض للاجنبيات ، ومن تجاهر بقطع الطرق جاز اغتيابه بالسرقة . ومن تجاهر بكونه جلاد سلطان الجور — يقتل الناس ، ويمثل بهم ، وينكل — جاز اغتيابه بشرب الخمر والزناء واللواط . ومن تجاهر بنفس المعصية جازاغتيابه في مقدماتها . ومن تجاهر بالمعاصي الكبيرة جاز اغتيابه بالتعرض لجميع القبائح . ولعل هذا هو المراد من قوله (ص) : (من ألقى جلباب الحياء فلا غيبة له) . لامن تجاهر بمعصية خاصة وعد مستوراً في غيرها ، كبعض عمال الظلمة . انتهى ملخص كلامه .

أقول : أما القول بالتفصيل المذكور فلا دليل عليه بوجه ، فان بعض الناس قد يتجاهر بالذنوب الكبيرة ، كقتل النفوس المحترمة ، وشرب الخمور ، وأكل أموال الناس ، ومع ذلك يتستر فيما هو دونها ، كايذاء الجار ، والنظر الى الأجنبيات ، وترك العبادات الواجبة .

نعم اذا تجاهر في معصية جاز اغتيابه بها وبلوازمها ، فاذا تجاهر بشرب الخمر جاز اغتيابه بتهيئة مقدمات الشرب من الشراء والحمل ، أو الصنع ، فان الالتزام بالشيء التزام بلوازمه . ومن ألقى جلباب الحياء في معصية ألقى جلبابه في لوازمه أيضا . وعليه فيدور الأمر بين

القول بالجواز مطلقاً ، وبين القول بعدم الجواز كذلك .

وقد يقال : إن الظاهر هو جواز اغتياب المتجاهر مطلقاً ، كما عن الحدائق . بل استظهره من كلام جملة من الأعلام ، بل ذكر المصنف تصريح بعض الأساطين بذلك . والوجه فيه هو إطلاق الروايات المتقدمة ، فانه دال على جواز غيبة المتجاهر بالفسق حتى بذكر المعاصي التي لم يتجاهر فيها . فكأن تجاهره بمعصية واحدة أسقط احترامه في نظر الشارع بحيث صار مهدور الحرمة . كما أن المرتد بارتداده يصبح مهدور الدم ، ولكنك قد عرفت ضعف الروايات المذكورة ، فلا يمكن التمسك باطلاقها . وعليه فالاقتصار على المقدار المتيقن يقتضي عدم جواز غيبة المتجاهر بغير ماتجاهر فيه وفي لوازمه .

الثالث : ظهر من مطاوي ماذكرناه أنه يعتبر في صدق التجاهر بالفسق أن يكون المتجاهر به ممايوجب الفسق والخروج عن العدالة ، فلو ارتكب أحد الحرام الواقعي لشبهة حكمية او موضوعية ، فانه ليس بمذنب فضلا عن كونه متجاهراً بالفسق .

أما الشبهة الحكميـة فكما اذا شرب العصير التمري المغلي قبل ذهاب ثلثيه ـ او أكل لحم الارنب ، لانه يعتقد إباحتها بحسب اجتهاده او اجتهاد من يقلده ـ فانه يكون معذوراً في هذا الارتكاب اذا تمت له او لمقلده مقدمات الاجتهاد .

واما الشبهة الموضوعية فكشرب الخمر باعتقاد انها ماء ، وكوطي امرأة اجنبية باعتقاد انها زوجته ، وكقتل المؤمن باعتقاد انه مهدور الدم . فانه ايضا معذور في هذه الاعمال إلا اذا كان مقصراً فيها .

الرابع : قد عرفت : ان مقتضى العمل بالمطلقات هو جواز غيبة المتجاهر مطلقا بمجرد تجاهره بمعصية من المعاصي ، فيكون التجاهر ولو في معصية واحدة علة تامة لجواز الغيبة ، وعليه فلا يفرق في ذلك بين ان يكون معروفا بالتجاهر في الفسق بين جميع الناس ، وفي جميع الامكنة والاصقاع ، او بين بعضهم وفي بعض البلاد والقرى .

وعلى هذا فلا وجه لما استشكله المصنف من دعوى (ظهور روايات الرخصة فيمن لايستنكف عن الاطلاع على عمله مطلقا ، فرب متجاهر في بلد متستر في بلاد الغربة او في طريق الحج والزيارة لئلا يقع عن عيون الناس) . نعم لو تجاهر بذلك بين جماعة هم اصحاب سره ورفقائه في العمل فانه لايعد متجاهراً بالفسق .

ولكن قد عرفت ضعف المطلقات المذكورة ، فلا يمكن الاستناد اليها في تجويز هتك عرض المؤمن وافتضاحه بين الناس ، ولا تصلح لتقييد المطلقات الدالة على حرمة الغيبة . وإذن فلا تجوز غيبة المتجاهر إلا لمن تجاهر بالمعصية عنده ، لامن جهة الروايات ، بل لعدم

تحقق مفهوم الغيبة مع التجاهر ، على ماذكرناه في تفسيرها ، والله العالم .

ولقد أجاد المصنف حيث قال : (وبالجملة فحيث كان الاصل في المؤمن الاحترام على الاطلاق وجب الاقتصار على ماتيقن خروجه) .

قوله : (وهـذا هو الفارق بين السب والغيبة) . أقول : قد تقدم توضيح ذلك في البحث عن حرمـة سباب المؤمن ، وقلنا : إن النسبة بين الغيبة وسب المؤمن هي العموم من وجه .

جواز تظلم المظلوم

قوله : (الثاني : تظلم المظلوم وإظهار مافعل به الظالم وإن كان متستراً به) . أقول : ذكر الشيعة والسنة (١) من مستثنيات حرمة الغيبة تظلم المظلوم ، وإظهار ماأصابه من الظالم وإن كان متستراً في ظلمه إياه . كما اذا ضربه او شتمه او اخذ ماله او هجم على داره في مكان لا يراهما احد او لا يراهما من يتظلم اليه ، فانه يجوز للمظلوم أن يتظلم بهما الى الناس .

ويدل عليه قوله تعالى (٢) : (لايحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم) . فقد ثبت من الخارج ان الغيبة من الجهر بالسوء ، فانها إظهار ماستره الله من العيوب الموجبة لهتك المقول فيه وإهانته ، كما عرفت . وعليه فتطنبق الآية على مانحن فيه ؛ وتكون النتيجة ان الله لايحب الاغتياب إلا للمظلوم ، فان له ان يتظلم الى الناس بذكر مساوي الظالم وإن لم يرج ارتداعه عن ظلمه إياه .

وأما الرواية (٣) المفسرة للجهر بالسوء بأن المراد به الشتم فمضافا الى ضعف السند فيها أن انطباقه على ذلك لاينافي انطباقه على الغيبة ايضا ، لما عرفت مراراً من ان الروايات الواردة في تفسير القرآن كلها لبيان المصداق وتنقيح الصغرى .

وقيد الشهيد في كشف الريبة وجمع ممن تأخر عنه جواز الغيبة هنا بكونها عندمن يرجو منه إزالة الظلم عنه اقتصاراً في مخالفة الاصل الثابت بالعقل والنقل على المتيقن ، إذ لاعموم في الآية ليتمسك به في إثبات الاباحة مطلقاً . وما ورد في تفسير الآية من الأخبار

(١) راجع ج ٣ إحياء العلوم للغزالي ص ١٣٣ .

(٢) سورة النساء ، آية : ١٤٨ .

(٣) راجع ج ٢ مجمع البيان ط صيدا ص ١٣١ .

لاينهض للحجية ، مع أن المروي عن الباقر «ع» في تفسيرها المحكي عن مجمع البيان : أنه لايحب الشتم في الانتصار إلا من ظلم .

وفيه أن الآية وإن لم تشتمل على شيء من الفاظ العموم وأدواته إلا ان قوله (إلا من ظلم) مطلق فبمقتضى مقدمات الحكمة فيه يفيد العموم . وعليه فيجوز للمظلوم اغتياب الظالم سواء احتمل ارتداعه أم لا .

ويدل على الحكم المذكور مافي تفسير القمي (١) من الرخصة للمظلوم في معارضة الظالم وكذلك يدل عليه ماورد (٢) في تطبيق الآية على ذكر الضيف إساءة المضيف إياه ، ولكن جميع ذلك ضعيف السند .

ثم إن المراد من إساءة الضيافة هو هتك الضعيف وعدم القيام بما يليق بشأنه وبما تقتضيه وظائف الضيافة والمعاشرة المقررة في الشريعة المقدسة ، ويسمى ذلك في لغة الفرس بكلمة (بزيرائى) وليس المراد بها ترك ما يشتهيه الضيف ويتمناه زائداً على المقدار المتعارف .

وبعبارة اخرى حق الضيف على المضيف أن يكرمه ويحترمه بالحد الاوسط ، فلاتجوز له مطالبته بالحد الأعلى ، ولا يجوز للمضيف ان يعامل ضيفه بالحد الأدنى ، وإلا لجاز لأي منهما ان يذكر مافعله الآخر معه من المساءة ، لأنه نوع من التظلم ، فيكون مشمولا للآية من دون احتياج الى الرواية ، وحينئذ فيكون تطبيق الآية على إساءة الضيافة مؤيدة لما ذكرناه .

وقد يستدل على الجواز هنا بامور غير ناهضة للدلالة على المقصود :

الاول : قوله تعالى (٣) : (والذين اذا اصابهم البغي هم ينتصرون) . وقوله تعالى : (ولمن انتصر بعد ظلمه فأولئك ماعليهم من سبيل) . بدعوى ان ذكر المظلوم مافعله الظالم معه من السوء نحو من الانتصار فيكون مشمولا للآيتين .

وفيه ان الآيتين أجنبيتان عما نحن فيه ، بل هما راجعتان الى جواز الاعتداء والانتقام

---

(١) ص ١٤٥ .

(٢) في ج ٢ مجمع البيان ص ١٣١ . و ج ٢ ئل باب ١٥٤ المواضع التي تجوز فيها الغيبة من العشرة ص ٢٣٩ في قوله تعالى : لايحب الله الخ عن ابي عبد الله «ع» انه الضيف ينزل بالرجل فلا يحسن ضيافته فلا جناح عليه في أن يذكره بسوء مافعله . مرسلة .

(٣) سورة الشورى ، آية : ٣٧ .

بالمثل ، نظير قوله تعالى (١) : (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) . وقد ذهب الى هذا جمع من الاكابر حتى صرح الاردبيلي فى محكي كلامه بجواز اعتداء المضروب بالضرب والمشتوم بالشتم كما عرفته إجمالا فى البحث عن حرمة السب .

ويدل على ماذكرناه من حمل الآيتين على الانتقام بالمثل قوله تعالى بينهما : (وجزاء سيئة سيئة مثلها) . ودعوى أن الغيبة نحو من الاعتداء ، دعوى جزافية ، فانه لا إطلاق للآيتين بالنسبة الى المجازات بالمحرمات ، وإلا لجاز الاعتداء بالزناء ونحوه ، ولم يلتزم به احد ، بل هو ضروري البطلان .

الثاني ان فى منع المظلوم من التظلم حرجا عظيما ، بل ربما لا يتحمله إلا الأوحدي من الناس . وفيه ان هذا لا يتم فى جميع الموارد ، فان رب شخص يتحمل مالا يحصى من المصائب الشديدة والنوائب العسرة حتى من الاشخاص الدنية بغير حرج ومشقة .

على أن فى شمول دليل الحرج للمقام إشكالا ، بل منعاً ، لأنه مناف للامتنان فى حق المغتاب (بالفتح) وقد حققنا فى معنى أدلة الحرج والضرر انها أدلة امتنانية ، وإنما تجري اذا لم يلزم من جريانها خلاف الامتنان فى حق الآخرين .

الثالث : ان فى تشريع الجواز مظنة ردع الظالم ، وهي مصلحة خالية عن المفسدة ، فتوجب الجواز ، فان الاحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد على مسلك العدلية .

وفيه أن الاحكام الشرعية وإن كانت تابعة للملاكات الواقعية ، إلا ان المصلحة المظنونة لا تقاوم المفسدة المقطوعة ، لأن الظن لا يغني من الحق شيئا . على انه ربما لا يرتدع الظالم باغتيابه ، بل قد لا يرتدع بما هو اعظم من الاغتياب ، على ان لازم هذا الوجه هو جواز اغتيابه حتى من غير المظلوم ، فان الظن بالارتداع موجود فيها ، بل قد يكون ذكر غير المظلوم آكد فى ردع الظالم .

الرابع : مافى رواية قرب الاسناد المتقدمة فى البحث عن جواز غيبة المتجاهر بالفسق وهو قوله «ع» : (ثلاثة ليس لهم حرمة صاحب هوى مبتدع والإمام الجائر والفاسق المعلن بالفسق) . بدعوى ان عدم احترام الامام الجائر إنما هو لجوره ، لا لتجاهره بالفسق وإلا لم يكن قسيما للفاسق المعلن بفسقه .

وفيه أولا : انها ضعيفة السند كما عرفته فى المبحث المذكور . وثانياً : يمكن ان يراد من الامام الجائر من يتقمص بقميص الخلافة على غير استحقاق ، وينتصب منصب الامامة بغير رضى من الله ورسوله . ويمكن ان يراد به مطلق القاعد الذي يجور على الناس

(١) سورة البقرة ، آية : ١٩٠ .

وبظلمهم ، سواء ادعى الخلافة مع ذلك أم لا ، ويعبر عنه في لغة الفرس بلفظ (زمامدار) وعليه فيدخل فيه من يقضي بين الناس ، أو يفتيهم على غير هدى من الله ورسوله .

وعلى كل حال ، فلا دلالة في توصيف الإمام بالجور على عليته لجواز الغيبة ، فان عطف الفاسق عليه من قبيل عطف العام على الخاص . على أن الرواية المذكورة مروية عن النبي بسند آخر (١) وهي تشتمل على توصيف الامام بالكذاب . على أن هذا الوجه لو دل على الجواز لم يختص بخصوص المظلوم . فان الامام الجائر يجوز اغتيابه لكل أحد . فعموم العلة : أعني الجور يقتضي عموم الحكم .

الخامس : قوله «ص» (٢) : (ولصاحب الحق مقال) . وفيه أولا : أنه ضعيف السند وغير منجبر بشيء . وثانياً : أنه لادليل إلا على ثبوت المقال لصاحب الحق من حيث الكبرى : أي في موارد ثبوت الحق له بالفعل . وأما إحراز الصغرى فلا بد وان يكون بأدلة اخرى .

ومعنى الحديث أن كل من ثبت له حق فعليٌ على أحد من الحقوق المالية والعرضية والبدنية وغيرها فله مقال في المطالبة به ، والمرافعة عليه . وعلى هذا فلا تشمل المظلوم الذي اضيع حقه ، وفات بالظلم عليه ، إذ ليس له حق فعليّ حتى يكون له مقال في المطالبة به ، والمرافعة عليه .

ويحتمل اختصاصه بالدين فقط ، فيكون مساوقا لقوله «ص» (٣) : (ليُّ الواجد بالدين

---

(١) مجهولة لموسى بن اسماعيل . راجع ج ٢ المستدرك ص ١٠٧ .

(٢) في ج ٢ مرآة العقول ص ٣٤٥ . و ج ٦ سنن البيهقي باب ما جاء في التقاضي ص ٥٢ . و ج ٢ البخاري باب الوكالة في قضاء الدين ص ٣٧ : عن أبي هريرة إن أعرابيا تقاضى النبي (ص) ديناً كان له عليه فأغلظ له فهمّ به أصحاب النبي (ص) فقال النبي : دعوه فان لصاحب الحق مقالا ، ثم قال : أقضوه ، فقالوا : لانجد إلا سناً أفضل من سنه ، قال : اشتروه واعطوه فان خيركم أحسنكم قضاء .

وفي ج ٣ إحياء العلوم ص ١٣٢ ذكر هذه الجملة : (إن لصاحب الحق مقالا) . في مسوغات الغيبة ، ولم يذكر المصدر .

(٣) ضعيفة لهارون . راجع ج ٢ ئل باب ٨ تحريم المماطلة بالدين من أبواب الدين ص ٦٢٢ . وفي ج ٦ سنن البيهقي ص ٥١ روى هذه الجملة : (لي الواجد يحل عرضه وعقوبته) في احاديث شتى . وفي ج ٢ المستدرك ص ٤٩٠ روى هذه الجملة : (ليُّ الواجد يحل عقوبته) عن عوالي اللئالي مرسلا .

يحل عرضه وعقوبته مالم يكن دينه فيما يكره الله عز وجل) .

عدم جواز الغيبة فى ترك الاولى

لايجوز للمظلوم أن يغتاب الظالم بترك الأولى ، لعدم الدليل عليه . وقد يستدل على الجوازبروايتين ، الاولى : رواية حماد بن عثمان (١) الواردة في استقصاء الدين ، فانهاظاهرة في جوازالشكوى من الدائن لتركه الأولى ، لأن الامهال فى قضاء الدين من الامور المستحبة

وفيه أولا : أنها ضعيفة السند . وثانياً : أن ظاهر الفرض فى الرواية أن الدائن قد تعدى على المديون ، فطلب منه أداء الدين مع عدم وجوب الأداء عليه لعسر أو لغيره ، ولا شبهة ان ذلك ظلم تباح معه الغيبة .

ويؤيد ذلك أن الامام «ع» لم يوجب على المديون أداء الدين ، ولو كان واجداً ، ولم يكن له عذر لكان أداء الدين واجباً عليه بلا ريب ، لما ورد (أن لي الواجد يحل عرضه وعقوبته) . وقد عرفت ذلك آنفاً .

هذا كله على النسخة المعروفة التي تبعها صاحب الوسائل والمصنف في النقل . وأما على نسختي الوافي والمستدرك ، وما ذكره المجلسي (٢) عن بعض النسخ القديمة . من تبديل الضاد المعجمة في استقضيت فى الموضعين بالصاد المهملة فالرواية تكاد تكون نصاًفيماذكرناه فان معنى الاستقصاء فى الحق البلوغ الى الغاية فى المطالبة . ومن الواضح ان ذلك قديؤدي الى الهتك والظلم ، فيكون حراما . وعليه فتكون الرواية من جملة مادل على جوازاغتياب

(١) فى ج ١ كا ص ٣٥٥ . و ج ١٠ الوافى ص ١٠٨ . و ج ٢ ئل باب ١٦ أنه يكره لمن يتقاضي الدين الخ من أبواب الدين ص ٦٢٣ عن حماد قال : دخل رجل على أبي عبد الله «ع» فشكى اليه رجلا من اصحابه فلم يلبث أن جاء المشكو فقال له أبوعبدالله مالفلان يشكوك ؟ فقال له : يشكوني إني استقضيت منه حقي ، قال : فجلس أبو عبد الله مغضباً ثم قال : كأنك اذا استقضيت حقك لم تسيء أرأيت ماحكى الله عز وجل فقال : ويخافون سوء الحساب ، أترى انهم خافوا الله ان يجورعليهم لا والله ماخافوا إلا الاستقصاء فسماه الله سوء الحساب فمن استقصى فقد أساء . ضعيفة لمعلى بن محمد .

ورواها فى ج ٢ التهذيب ص ٦٢ بسند فيه جهالة لمحمد بن يحيي الصيرفى . وفى ج ٢ المستدرك ص٤٩٢ عن العياشي مرسلا .

(٢) راجع ج ٣ مرآة العقول باب ٢٥ آداب قضاء الدين ص ٣٨٩ .

الظالم من قبل المظلوم بذكر اوصافه المحرمة كما تقدم .

ومن تأمل الرواية ، وتشديد الامام «ع» فيها على المشكو عليه ، واستشهاده بالآية يطمئن بصحة نسخة الوافى . على ان المحدث القاساني دقيق فى نقله . ومع الاغضاء عن جميع ماذكرناه . وتسليم عدم ظهور الرواية فيما نقول فليس لها ظهور فيماذكره المصنف ايضا ، فتكون مجملة .

الثانية مرسلة ثعلبة بن ميمون (١) : (قال : كان عنده قوم يحدثهم إذ ذكر رجل منهم رجلافوقع فيه وشكاه فقال له ابوعبدالله (ع) : وأنى لك بأخيك كله وأي الرجال المهذب) فان الظاهر من الجواب ان الشكوى إنما كانت من ترك الأولى الذي لايليق بالأخ الكامل المهذب .

وفيه أولا : انها ضعيفة السند . وثانياً : ان جواب الامام (ع) ظاهر فى ان الصنع الذي شكى منه الرجل أمر يصيب به جميع الناس ، وليس يوجد من لايصيب به إلا الأوحدي وعليه فيخرج هذا عن موضوع الغيبة ، فقد عرفت انها كشف ماستره الله .

وقد يستدل على جواز الغيبة بترك الأولى بما ورد فى ذكر الضيف مساوي ضيافة المضيف ، فان ذلك ليس إلا من ترك الأولى .

وفيه مضافا الى ضعف السند فيه . انك قد عرفت : ان المراد من إساءة الضيافة فى الرواية هو الهتك والظلم والاهانة ، وإلا لما صح تطبيق الآية على الموارد . واما مافى حاشية الايرواني من دعوى ان ترك الأولى نوع من الظلم فلا وجه له .

نصح المستشير

قوله : (ويبقى من موارد الرخصة لمزاحمة الغرض الأهم صور تعرضوا لها ، منها نصح المستشير) . أقول : مستثنيات الغيبة التي ذكروها تندرج فى واحد من ثلاثة عناوين :

الأول : ماكان خارجا عنهـا موضوعا كذكر المتجاهر بالفسق اذا خصصنا الجواز

---

(١) عمن ذكره عن ابي عبد الله (ع) قال : كان عنده قوم يحدثهم إذ ذكر رجل منهم رجلا فوقع فيه وشكاه فقال له ابو عبـد الله (ع) : وأنى لك بأخيك كله وأي الرجال المهذب ، مرسلة .

راجع ج ٣ الوافى باب من تجب مصادقته ص ١٠٥ ، و ج ٢ ئل باب ٥٦ الاغضاء عن الاخوان من العشرة ص ٢١٣ .

بذكر ماتجاهر فيه من المعاصي ، وقد تكلمنا عليه مفصلا . ومن هذا القبيل ذكر الاشخاص بالأوصاف الظاهرة كالأعمش والأحول والأعرج ونحوها ، بل من المتعارف في كل زمان ذكر الناس بالأوصاف الواضحة . كما هو كذلك في كثير من الرواة . والوجه في ذلك هو ماتقدم في معنى الغيبة من كونها إظهاراً لما ستره الله على المقول فيه ، فذكر الامور الظاهرة ليس منها شيء .

الثاني : أن تكون في الغيبة مصلحة تزاحم المفسدة في تركها ، كما اذا توقف حفظ النفس المحترمة أو الأموال الخطيرة أو صيانة العرض عن الخيانة على الغيبة . ولا بد ح من ملاحظة قواعد التزاحم ، والعمل على طبق أقوى الملاكين . وعليه فتتصف الغيبة بالأحكام الخمسة كما هو واضح .

الثالث : ماكان خارجا عن الغيبة بالتخصص وهو على قسمين ، الأول : أن يكون الخروج بدليل مختص بالغيبة كتظلم المظلوم ، وقد تقدم الكلام فيه . الثاني : أن يكون الخروج بدليل عام جار في أبواب الفقه ، ولا يختص بالغيبة فقط . كأدلة نفي الحرج والضرر هذا كله بحسب الكبرى .

وأما بحسب الصغرى فقد ذكروا لها موارد عديدة ، الأول : نصح المستشير ، قال المصنف : (فان النصيحة واجبة للمستشير فان خيانته قد تكون أقوى مفسدة من الوقوع في المغتاب ، وكذلك النصح من غير استشارة) . وعليه فالنسبة بينه و بين الغيبة عموم من وجه ، لأن الغيبة قد تتحقق باظهار العيوب المستورة حيث لايتحقق النصح ، كما هو الكثير ، وقد يتحقق النصح حيث لاتتحقق الغيبة ، كما اذا لم يتوقف على ذكر أحد بالسوء وقد يجتمعان ، كما اذا استشاره أحد في التزوج بامرأة معلومة ، وهو يعلم أنها فاجرة ومتبرجة أو استشاره في مصاحبة رجل في السفر أو التجارة أو المجالسة ، وهو يعلم أنه خائن وسيء الخلق وشارب الخمر ومرتكب الفجور وآكل أموال الناس بالظلم والعدوان ، أو استشاره في التلمذة عند شخص وهو يعلم أنه سيء العقيدة أو سيء العمل ، فان النصح في الموارد المذكورة يتوقف على الغيبة . وعلى هذا فان كان دليل وجوب النصح ودليل حرمة الغيبة من قبيل المتعارضين تساقطا معاً في مادة الاجتماع ، وكان المرجع الى أصالة الاباحة . وإن كانا من قبيل تزاحم المقتضيين فلا بد في ترجيح أحدهما على الآخر من ملاحظة أقوى الملاكين .

ولكن الظاهر أن مانحن فيه من صغريات باب التزاحم ، لا التعارض ، فان الغيبة في موارد الاجتماع مأخوذة في مقدمات النصح . وأنه يتولد منها ويتوقف عليها ، نظير توقف

إنقاذ الغريق والاتيان بالصلاة على التصرف في ملك غيره . وعليه فيتصف كل من النصح والغيبة بالأحكام الخمسة حسب اختلاف الموارد بقوة الملاك وضعفه على ماتقدمت الاشارة اليه ، فان تساوى الملاكان كان النصح والغيبة مباحين ، وإن زاد أحدهما على الآخر كان الزائد متصفاً بالوجوب أو الاستحباب بقدر مافيه من زيادة الملاك ، وكان الناقص محرما أو مكروها بمقدار مافيه من نقصه ، هذا كله مع تسليم وجوب النصح .

ولكن بعد التأمل في الأخبار الموهمة لوجوب النصح لم نجد فيها مايدل على الوجوب ، فانها على أربع طوائف :

الاولى (١) : مادل على حرمة خيانة المؤمن لأخيه . ومن المعلوم أنها أجنبية عما نحن فيه . لعدم الملازمة بين الخيانة وترك النصيحة حتى مع الاستشارة ، لإمكان رده الى غيره سواء كان ذلك الغير أعرف منه بحال المستشير أم لا ، ومن الواضح أنه لو كان النصح واجباً لما جاز رده .

الثانية : الأخبار (٢) الدالة على وجوب نصح المؤمن ابتـــداء بدون سبق استشارة

---

(١) في ج ٣ الوافي باب حقوق الاخوة ص ١٠٢ . و ج ٢ ئل باب ١٢٢ وجوب أداء حق المؤمن من العشرة ص ٢٢٨ في رواية أبي المأمون الحارثي عن أبي عبد الله من حق المؤمن على المؤمن أن لايخونه . مجهولة للحارثي .

وفي الباب المزبور من ئل و ج ٣ الوافي باب التراحم ص ١٠٠ : عن أبي المعزاء عن أبي عبد الله «ع» قال : المسلم أخو المسلم لايظلمه ولا يخذله ولا يخونه . صحيحة .

وفي الموضع المتقدم من ئل و ج ٣ الوافي باب اخوة المؤمنين ص ١٠١ : عن علي بن عقبة عن أبي عبد الله «ع» قال : إن المؤمن أخو المؤمن عينه ودليله لايخونه . صحيحة .

وفي رواية الحارث عن أبي عبد الله «ع» المسلم أخو المسلم — لايخونه . ضعيفة . لسهل ، ومجهولة للمثنى الحناط . الى غير ذلك من الروايات الكثيرة المذكورة في المصادر المزبورة و ج ٢ المستدرك ص ٩٢ .

(٢) في ج ٣ الوافي ص ٩٩ . و ج ٢ اصول الكافي بهامش مرآة العقول باب الاهتمام بامور المسلمين ص ١٦٦ . و ج ٢ ئل باب ٢١ وجوب نصيحة المسلم من فعل المعروف ص ٥٢٠ عن رسول الله (ص) : أنسك الناس نسكا أنصحهم جيباً . ضعيفة للنوفلي .

وفي ج ٣ الوافي ص ١٢١ . و ج ٢ ئل باب ٣٥ وجوب نصيحة المؤمن من فعل المعروف ص ٥٢٦ . و ج ٢ اصول الكافي بهامش مرآة العقول ص ١٩٠ باب نصيحة المؤمن عن عيسى عن أبي عبد الله «ع» قال : يجب للمؤمن على المؤمن أن يناصحه . صحيحة .

واستهداء ، وهي وإن كانت كثيرة ومعتبرة ، ولكنها راجعة الى الجهات الأخلاقية ، فتحمل على الاستحباب .

والوجه في ذلك هو لزوم العسر الأكيد والحرج الشديد من القول : بوجوب النصح على وجه الاطلاق ، وتقييده بمورد الابتلاء ، أو بمن بني بحقوق الاخوة من غير أن يضيع منها شيئا وإن كان يرفع العسر والحرج ، ولكن قامت الضرورة على عدم وجوبه هنا ايضاً .

الثالثة : الأخبار الواردة في خصوص نصح المستشير ، وقد ادعى غير واحد من المحدثين وغيرهم ظهورها في الوجوب . منها قوله «ع» (١) : في رواية ابن عمر عن أبي عبد الله «ع» (قال : من استشار أخاه فلم ينصحه محض الرأي سلبه الله عز وجل رأيه) . ومنها قوله «ع» (٢) في رواية النوفلي : (من استشاره أخوه المؤمن فلم يمحضه النصيحة سلبه الله لبه) .

وفيه أن التوعيد في هاتين الروايتين بالعقوبة الدنيوية من سلب اللب والرأي لايدل على أزيد من الاستحباب ورجحان العمل ، فان العقل من أعظم النعم الالهية ، وقد من به سبحانه على عباده لهدايتهم ، فصرفه الى غير ماخلق لأجله يوجب الزوال وهو من النقمات الشديدة . كما أن صرفه الى ماخلق لأجله يوجب المزية والاستكمال ، ولا شبهة في رجحانه

ومن هنا ظهر أن قوله «ع» في رواية عباية (٣) : (وانصح لمن استشارك) . إرشاد الى ماذكرناه . فيكون محمولا على الاستحباب . على أن الروايات المذكورة كلها مجهولة الرواة . ويدل على عدم الوجوب أيضا ماأشرنا اليه سابقا من جواز إرجاع المستشير الى

—

— وعن ابن وهب عنه «ع» قال : يجب للمؤمن على المؤمن النصيحة له في المشهد والمغيب صحيحة . وغير ذلك من الروايات المذكورة في المصادر المتقدمة . وفي ج ٣ الوافي ص ١٦٤ . و ج ٢ ئل باب ٣٦ من فعل المعروف ص ٥٢٦ . و ج ٢ اصول الكافي بهامش مرآة العقول ص ٣٥٣ . و ج ٢ المستدرك باب ١٠٥ وجوب أداء حق المؤمن ص ٩٢ . وباب ٣٤ وجوب نصيحة المؤمن وباب ٣٥ تحريم ترك نصيحة المؤمن ص ٤١٢ .

(١) مجهولة للحسين بن حازم والحسين بن عمر . راجع ج ٢ ئل باب ٢٣ وجوب نصح المستشير من العشرة ص ٢٠٨ .

(٢) مجهولة لعبد الله بن سليمان النوفلي . راجع ج ٢ المستدرك باب ٢٢ وجوب نصح المستشير من العشرة ص ٦٦ .

(٣) مجهولة ليحيي ومالك وعباية . راجع الباب المذكور من المستدرك .

غيره، فانه ينافي وجوب النصح .

الرابعة: الروايات (١) الآمرة باعانة المؤمن وكشف كربته وقضاء حاجته، ومن الواضح أن نصح المؤمن نوع منها، فيكون واجباً .

وفيه أن جميع ماورد في حقوق الاخوان محمول على الجهات الأخلاقية، فيحمل على الاستحباب، إلا ماثبت وجوبه في الشريعة، كردالسلام ونحوه، ضرورة أنه لم يلتزم أحد فيها بالوجوب، بل قامت الضرورة على عدم الوجوب فتكون الضرورة قرينة على رفع اليد عن ظهورها في الوجوب .

وحاصل جميع ماقدمناه: أنه لادليل على وجوب النصح بعنوانه الأولي مطلقا، إلا اذا كان تركه موجباً لتلف النفس، وهتك العرض، وذهاب المال الخطير، فانه يجب ح لأهمية الامور المذكورة .

جواز الاغتياب في مواضع الاستفتاء

الثاني: الاستفتاء اذا توقف على ذكر الظالم بالخصوص بأن يقول للمفتي: ظلمني فلان في حقي فكيف طريقي في الخلاص .

والذي تقتضيه القاعدة هو الجواز اذا كان السؤال مورداً للابتلاء مع عدم تمكن السائل منه بغير تسمية المغتاب . والوجه في ذلك هو قيام الادلة النقلية والعقلية وضرورة المذهب على وجوب تعلم الأحكام الشرعية التي تكون في معرض الابتلاء بها، وعليه فاذا توقف ذلك على ترك واجب أو ارتكاب حرام فان العمل ح يكون على طبق أقوى الملاكين، ومن الواضح أن التعلم أهم من ترك الغيبة . فان ترك التعلم ينجر الى اضمحلال الدين

وأما بحسب الروايات فقد استدل على الجواز بروايتين .

الاولى: شكاية هند (٢) زوجة أبي سفيان الى الرسول (ص) حيث قالت: إن أباسفيان رجل شحيح لايعطيني مايكفيني وولدي، ولم يزجرها النبي (ص) عن قولها .

---

(١) راجع مصادقة الاخوان للصدوق . وج ٣ الوافي الفصل الخامس أبواب مايجب على المؤمن من الحقوق في المعاشرة . وج ٢ ئل أبواب العشرة في السفر وغيره من كتاب الحج .

(٢) في ج ٢ المستدرك باب ١٣٤ المواضع التي تجوز فيها الغيبة ص ١٠٨ . وج ٣ إحياء العلوم ص ١٣٣ عن النبي (ص) إنه قال لهند بنت عتبة امرأة أبي سفيان حين —

وفيـه أولا : أن الرواية ضعيفة السند . وثانياً : أن القضية شخصية ، فيحتمل أن يكون عدم الردع لفسق أبي سفيان ونفاقه ، أو لمعروفيته بالبخل ، حتى قيل : إنه كان مضرب المثل في البخل .

على أن مورد الرواية من صغريات تظلم المظلوم ، فقد عرفت جواز ذكر الظالم فيه ، فلا تدل على جواز الغيبة في مورد الاستفتاء مطلقا . ومن هنا ظهر الجواب عما ورد (١) في قصة بيعة النساء من أن هند رمت زوجها أبا سفيان الى أنه رجل ممسك ، ولم يردعها الرسول (ص) .

الثانية صحيحة ابن سنان (٢) المشتملة على ذكر الرجل امه بأنها لاتدفع يد لامس ، ولم يردعه رسول الله (ص) ، فتدل على جواز الغيبة عند الاستفتاء .

وفيه أولا : أنه لم يظهر لنا من الرواية كون المرأة معروفة عند النبي (ص) ، وقد عرفت فيما سبق اعتبار العلم بالمغتاب (بالفتح) في تحقق الغيبة ، وذكرها بعنوان الامومـة لايستلزم التعيين ، ويتفق نظير ذلك كثيرا للمراجع والمجتهدين .

وثانياً : أن المذكور في الرواية قضية شخصية ، وخصوصياتها مجهولة لنا ، فيحتمل أن تكون الام متجاهرة بالزناء كما هو الظاهر من قول ابنها : (إن أمي لا تدفع يد لامس الخ) وعلى هـذا فلا مجال لاستصحاب عدم التجاهر كما صنعه المصنف ، على أنه لايترتب عليه أثر إلا على القول : بالاصل المثبت .

— قالت : إن ابا سفيان رجل شحيح لايعطيني وولدي مايكفيني ؟ فقال لها : خذي لك ولولدك بالمعروف . مرسلة .

(١) راجع ج ٥ مجمع البيان ط صيدا ص ٢٧٦ .

(٢) في الفقيه باب نوادر الحدود ص ٣٧٤ . و ج ٩ الوافي باب النوادر من الحدود ص ٨١ . و ج ٣ ئل باب ٤٨ جواز منع الامام عن الزناء من أبواب حد الزناء ص ٤٣٦ عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله «ع» قال : جاء رجل الى رسول الله (ص) فقال : إن أمي لا تدفع يد لامس ، قال : فاحبسها ، قال : قد فعلت ، قال فامنع من يدخل عليها ، قال : قد فعلت ، قال : فقيدها فانك لا تبرها بشيء أفضل من أن تمنعها من محارم الله عز وجل . صحيحة .

جواز الاغتياب لردع المقول فيه عن المنكر

الثالث : قصد ردع المغتاب (بالفتح) عن المنكر الذي يفعله ، وقد استدل المصنف على الجواز هنا بوجهين ، الاول : أن الغيبة هنا إحسان في حقه ، فانها وإن اشتملت على هتكه وإهانته إلا أنه توجب انقاذه من المهلكة الأبدية والعقوبة الاخروية . الثاني : أن عمومات النهي عن المنكر شاملة لذلك .

أما الوجه الأول ففيه أولا : أن الدليل أخص من المدعى ، إذ ربما لا يرتدع المقول فيه عن فعل المنكر .

وثانياً : أن الغيبة محرمة على المغتاب بالكسر ، ولا يجوز الاحسان بالأمر المحرم ، فانه إنما يتقبل الله من المتقين ، وهل يتوهم أحد جواز الاحسان بالمال المغصوب والمسروق إلا اذا كان أعمى البصيرة ، كبعض المنحرفين عن الصراط المستقيم ، ودعوى رضى المقول فيه حينئذ بالغيبة جزافية . فانها مضافا الى بعدها ، أن رضاه لا يرفع الحرمة التكليفية .

وأما الوجه الثاني : ففيه أنه لا يجوز ردع المنكر بالمنكر لانصراف أدلته عن ذلك ، وإلا لجاز ردع الزناة بالزناء بأعراضهم ، وردع السراق بسرقة أموالهم .

نعم قد ثبت جواز دفع المنكر بالمنكر في موارد خاصة كما يتضح ذلك لمن يلاحظ أبواب النهي عن المنكر وأبواب الحدود ، وقد تقدم في البحث عن حرمة السب جواز شتم المبدع والوقيعة فيه ، والبهت عليه ، بل وجوبها ، كما يظهر من بعض الروايات المتقدمة في المبحث المذكور .

هذا كله فيما اذا لم يكن ردع ذلك المنكر مطلوباً من كل أحد وإلا وجب ردعه على كل من اطلع عليه بأي نحو اتفق ، كمن تصدى لقتل النفوس المصونة ، وهتك الاعراض المحترمة ، واخذ الاموال الخطيرة ، فان منعه واجب بما هو أعظم من الغيبة فضلا عنها ، لأن حفظ الامور المذكورة أهم في نظر الشارع من ترك الغيبة ونحوها ، وقد تقدمت الاشارة الى حكم مزاحمة ترك الغيبة بما هو أهم منه .

جواز الاغتياب لحسم مادة الفساد

الرابع : قصد حسم مادة الفساد عن الناس كاغتياب المبـدع فى الدين الذي يخاف إضلاله للناس ، وقوده إياهم الى الطريقة الباطلة .

ويدل على جواز الغيبة هنا امور :

الأول : أن مصلحة دفع فتنته عن الناس أولى من الستر عليه ، بل ربما يجب هتكه وحطه عن الانظار اذا لم يرتدع بالغيبة وحدها ، فان حرمة الدين فى نظر الشارع أهم من حرمة هذا المبدع فى الدين .

الثانى : قوله «ع» فى صحيحة داود بن سرحان المتقدمة فى البحث عن حرمة سب المؤمن (اذا رأيتم أهل الريب والبدع من بعدي فأظهروا البراءة منهم وأكثروا من سبهم والقول فيهم والوقيعة ـ الغيبة ـ وباهتوهم كيلا يطمعوا فى الفساد فى الاسلام) .

الثالث : ماتقدم فى البحث عن جواز غيبة المتجاهر بالفسق (ثلاثة ليس لهم حرمـــة صاحب هوى مبتدع) . ولكنه ضعيف السند .

جواز جرح الشهود

الخامس : جرح الشهود ، وقد اتفق الأصحاب على جواز جرحهم وإظهار فسقهم ، بل إقامة البينة على ذلك صوناً لاموال الناس وأعراضهم وأنفسهم ، إذ لولا ذلك لبغى الفساق فى الارض وأظهروا فيها الفساد ، فيدعى الواحد منهم على غيره حقاً مالياً أو عرضياً أو بدنياً ، أو يدعي زوجية امرأة اجنبية لنفسه ، أو يدعي نسباً كاذباً ليرث من ميت ، ثم يقيم الشهود على دعواه من أشباه الهمج الرعاع فيصيب من اموال الناس وأعراضهم ودمائهم مايشاء .

وأولى بالجواز من ذلك جرح الرواة الضعفاء ، إذ يتوقف عليـــه حفظ الدين ، وصيانة شريعة سيد المرسلين ، وقد جرى عليه ديدن الاصحاب فى جميع الامصار والاعصار ودونوا فى ذلك كتباً مفصلة لتميز الموثق منهم عن غيره ، بل على هذا سيرة الأئمة «ع» . ويومىء الى هذا قوله تعالى (١) : (إن جائكم فاسق بنبأ فتبينوا) فان التبين عن حال

(١) سورة الحجرات ، آية : ٦ .

الفاسق الحامل للخبر لا يخلو عن الجرح غالباً . ومن هنا يظهر حكم الشهادة على الناس ـ بالقتل والزناء والسرقة والقذف وشرب الخمر ونحوها ـ لاقامة الحد عليهم ، وقد ثبت جواز الشهادة ، بل وجوبها بالكتاب والسنة المعتبرة ، كما يظهر ذلك لمن يراجع أبواب الشهادات .

جواز الاغتياب لدفع الضرر

عن المقول فيه

السادس : جواز الاغتياب لدفع الضرر عن المغتاب (بالفتح) كما اذا أراد احد ان يقتله او يهتك عرضه ، او يأخذ امواله ، او يضره بما يرجع اليه فان غيبته جائزة لدفع الامور المذكورة عنه ، فان حفظها أهم فى الشريعة المقدسة من ستر مافيه من العيوب ، بل لو اطلع عليها المقول فيه لرضى بالاغتياب طوعا .

وقد حمل المصنف على هذا ماورد فى ذم زرارة بن أعين (ره) من الأحاديث المذكورة فى كتب الرجال ، واستوضح ذلك من صحيحة الكشي (١) الصريحة فى تنزيه زرارة وتقديسه عن المطاعن والمعائب ، وان ذم الامام «ع» إياه فى بعض الاحيان إنما هو كتعييب الخضر «ع» سفينة المساكين لئلا يأخذ الغاصب من ورائهم . بل تبقى صالحة لأهلها .

وقد اورد الكشي (ره) فى رجاله روايات عديدة مشتملة على اعتذار الامام «ع» عن قدح زرارة وذمه والتبري منه لكي يصان زرارة عن كيد الخائنين ، ولا تصيبه فتنة المعاندين

ولكن الظاهر انه لا دلالة فى شيء من الروايات المذكورة على مقصود المصنف من جواز الغيبة لدفع الضرر عن المقول فيه ، فانك قد عرفت : ان الغيبة إظهار ماستره الله عليه ومن الواضح انه لم يكن فى زرارة عيب ديني ليكون ذكره غيبة ، وإنما ذمه الامام «ع» وتبرأ منه لحفظ دمه وشؤونه عن الأخطار ، كما عرفت التصريح بذلك فيما اشرنا اليه من الأخبار المتقدمة .

بل الظاهر منها ان قدح الامام «ع» فيه يدل على رفعة شأنه وعظم مقامه وجلالة مرتبته بحيث لا يرضى الامام «ع» ان تمسه أيدي الظالمين .

(١) راجع رجال الكشي ص ٩١ . وقد ذكرها المصنف فى المتن .

جواز الاغتياب بذكر الاوصاف الظاهرة

السابع : أن يكون الانسان معروفاً بوصف يدل على عيب ، كالأعمش والأعرج والاشتر والاحول والاصم ، فانه لا محذور في ذكر المقول فيه بالاوصاف المذكورة ، وما يجري مجراها .

فقد كثر بين الفقهاء وعلماء الرجال ذكر الرواة وحملة الأحاديث بالأوصاف الظاهرة المعربة عن العيوب ، بل وعليه السيرة القطعية من حديث الأيام وقديمها ، بل وكان هذا مرسوما بين الأئمة «ع» ايضا ، كما يومىء اليه بعض الأحاديث (١) الواردة في توثيق بعض الرواة .

وفي بعض الاحاديث (جاءت زينب العطارة الحولاء الى نساء رسول الله (ص) وقد تقدم ذلك في البحث عن حرمة الغش .

والوجه في جواز ذلك ان ذكر الاوصاف الظاهرة خارج عن تعريف الغيبة كما تقدم ، لانها ليست مما ستره الله ، إلا اذا كان ذكرها بقصد التنقيص والتعيير ، فانه حرام من غير جهة الاغتياب .

الثامن : قال الشهيد في كشف الريبة : (قيل : اذا علم اثنان من رجل معصية شاهداها فأجرى أحدهما ذكرها في غيبة ذلك العاصي جاز ، لأنه لا يؤثر عند السامع شيئاً) . ثم قال: الأولى تنزيه النفس عن ذلك بغير غرض صحيح خصوصا مع احتمال النسيان ولكن الظاهر خروج هذا القسم عن الغيبة موضوعا . وهو واضح .

التاسع : رد من ادعى نسباً ليس له ، وقد استدل عليه المصنف (بأن مصلحة حفظ الانساب أولى من مراعات حرمة المغتاب) .

أقول : أهمية حفظ الانساب ثابتة فيما اذا ترتب على النسب أثر شرعي من التوارث ، والنظر الى النساء ونحوهما ، واما اذا لم يترتب عليه أثر شرعي ، او ترتب الأثر على دعوى النسب : كأن ادعاه لصيانة نفسه او عرضه او ماله من إصابة الظالم إياها فلا تجوز الغيبة برد هذه الدعوى . ومع الشك في مورد يرجع الى المطلقات الدالة على حرمة الغيبة

(١) في ج ٣ ئل باب ١١ وجوب الرجوع في القضاء الى رواة الحديث من ابواب صفات القاضي ص ٣٨٦ عن عبد الملك قال : سمعت أبا عبد الله «ع» يقول : أحب الناس إلي أحياء وأمواتاً أربعة . فذكر منهم الاحول .

على وجه الاطلاق ، لأن الشبهة وإن كانت مصداقية ، إلا أن التخصيص من جهة المزاحمة فلا بد من الاقتصار على المتيقن .

العاشر : القدح في مقالة باطلة ، فان وجوب حفظ الحق وإضاعة الباطل أهم من احترام المقول فيه . وأما ماوقع من بعض المتجاهرين بالنسبة الى الاعاظم أحياء كانوا أم أمواتا من الجهر بالسوء كاطلاق الغبي والبله ونحوهما من الالفاظ القبيحة فلا شبهة في حرمته ، لكونه من الفحش والشتم ، كما تقدمت الاشارة اليه في البحث عن حرمة السب .

قوله : (ثم إنهم ذكروا موارد للاستثناء لاحاجة الى ذكرها) . أقول : منها تفضيل بعض العلماء على بعضهم وإن استلزم انتقاص الآخر ، ولاريب في جوازه ، لتوقف الغرض الاهم عليه ، وقد جرى على هذا ديدن الاصحاب في جميع الازمان والاقطار ، خصوصا في تعيين مراجع التقليد . ولكن هذه مرحلة كم زلت فيها الاقدام ، عصمنا الله من الزلل .

حرمة استماع الغيبة

قال المصنف (ره) : (يحرم استماع الغيبة بلا خلاف فقد ورد أن السامع للغيبة أحد المغتابين ، والأخبار في حرمته كثيرة ، إلا أن مايدل على كونه من الكبائر كالرواية المذكورة ونحوها ضعيفة السند) .

أقول : الظاهر أنه لاخلاف بين الشيعة والسنة (١) في حرمة استماع الغيبة ، ولكنا لم نجد دليلا صحيحا يدل عليها بحيث يكون استماع الغيبة من المحرمات فضلا عن كونه من الكبائر ، إذ ماورد في حرمته من طرق الخاصة (٢) ومن طرق العامة (٣) كله لايخلو عن الإرسال وضعف السند ، فلا يكون قابلا للاستناد اليه .

---

(١) راجع ج ٣ إحياء العلوم ص ١٢٦ .

(٢) في ج ٢ المستدرك ص ١٠٨ عن كتاب الروضة عن أبي عبد الله «ع» إنه قال : الغيبة كفر والمستمع لها والراضي بها مشرك . مرسلة .

وعن الشيخ أبي الفتوح عن رسول الله (ص) إنه قال : السامع للغيبة أحد المغتابين. مرسلة

وعن القطب الراوندي عن النبي (ص) إنه قال : من سمع الغيبة ولم يغير كان كمن اغتاب . مرسلة .

(٣) في ج ٣ إحياء العلوم ص ١٢٨ قال رسول الله (ص) : المستمع أحد المغتابين . وغير ذلك من الاحاديث .

نعم قال فى كتاب الاختصاص (١) : (نظر أمير المؤمنين «ع» الى رجل يغتاب رجلا عند الحسن ابنه «ع» فقال : يابني نزه سمعك عن مثل هذا فانه نظر الى أخبث مافى وعائه فافرغه فى وعائك) . فانه ربما يدعى كونه رواية مسندة ، قد أرسلها صاحب الاختصاص للاختصار ، فيدل ذلك على وثاقة رواتها المحذوفين عنده ، إذ فرق بين كلمة روى عنه كذا وبين كلمة قال فلان كذا ، فان القول الأول ظاهر فى كون المنقول مرسلا دون الثانى ، وعليه فهي رواية معتبرة تدل على حرمة استماع الغيبة .

ولكن يرد عليه أن ثبوت الاعتبار عنده لا يستلزم ثبوته عندنا ، إذ لعله يعتمد على مالا نعتمده .

وقد يستدل على الحرمة مطلقا بحديث المناهي (٢) ، فان رسول الله ص (نهى عن الغيبة والاستماع اليها ونهى عن النميمة والاستماع اليها) .

وفيه أولا : أنه ضعيف السند كما عرفته مراراً . وثانيا : أن صدره وإن كان ظاهراً فى الحرمة مطلقا ، إلاأن ذيله قرينة على حرمة الاستماع مع عدم الرد فقط ، وهوقوله(ص) (ومن تطوع على أخيه فى غيبة سمعها فيه فى مجلس فردها عنه رد الله عنه ألف باب من الشر فى الدنيا والآخرة فان هو لم يردها وهو قادر على ردها كان عليه كوزر من اغتابه سبعين مرة) .

وحملها على السماع القهري خلاف الظاهر منها . على أنه أمر نادر .

وقد يجاب عن حديث المناهي بعدم ظهوره فى الحرمة التكليفية ، فان النهي فيه عن استماع الغيبة نهي تنزيهي ، وإرشاد الى الجهات الأخلاقية . ويدل عليه من الحديث ذكر الامور الاخلاقية فيه من آثار الغيبة ككونها موجبة لبطلان الوضوء (٣) والصوم .

وفيه أن ماثبت كونه راجعا الى الاخلاقيات ترفع اليد فيه عن ظهور النهي فى الحرمة ، وأما غيره فيؤخذ بظهوره لامحالة كما حقق فى محله .

ومع الاغضاء عن جميع ماذكرناه وتسليم صحة الروايات المتقدمة الظاهرة فى حرمة استماع الغيبة مطلقا ، فلا بد من تقييدها بالروايات المتكثرة (٤) الظاهرة فى جواز استماعها

---

(١) راجع ج ٢ المستدرك ص ١٠٨ .

(٢) مجهولة لشعيب بن واقد . راجع ج ٢ ئل باب ١٥٢ تحريم اغتياب المؤمن من العشرة ص ٢٣٨ . ومكارم الاخلاق ص ٢٣٥ .

(٣) راجع مكارم الاخلاق ص ٢٣٨ .

(٤) فى ج ٢ ئل باب ١٥٦ وجوب رد غيبة المؤمن من العشرة ص ٢٣٩ فى وصية —

لردها عن المقول فيه، وتخصيصها بصورة السماع القهري قد تقدم الجواب عنه آنفاً ، وعليه فانما يحرم استماع الغيبة مع عدم الرد .

وقد يقال : إن النسبة بين الاخبار الواردة فى سماع الغيبة للرد وبين المطلقات المتقدمة الدالة على حرمة سماع الغيبة هي العموم من وجه . فان الطائفة الاولى أعم من الثانية من حيث شمولها للسماع القهري الاتفاقي ، وأخص منها من حيث اختصاصها بصورة الاستماع للرد فقط . والطائفة الثانية أعم من حيث شمولها للاستماع بغير داعي الرد ، وأخص من حيث اختصاصها بالاستماع الاختياري ، فيقع التعارض بينهما فى مورد الاجتماع ، ويؤخذ بالطائفة الاولى لكونها صحيحة السند دون الطائفة الثانية بناء على ان صحة السند من المرجحات ، كما هو المشهور بين المتأخرين .

ولكن يرد عليه ان مجرد صحة السند لايكون من المرجحات فى معارضة الدليلين (وقد حققناه فى علم الاصول) وعليه فتسقطان للمعارضة ، ويرجع الى عمومات مادل على رجحان إعانة المؤمن ، وإلا فيرجع الى البراءة .

على انك قد عرفت : ان الطائفة الثانية ضعيفة السند ، فلا تعارض الطائفة الأولى

ـــ النبي (ص) لعلي «ع» : ياعلي من اغتيب عنده أخوه المسلم فاستطاع نصره فلم ينصره خذله الله فى الدنيا والآخرة . رجال سند هذه الوصية مجاهيل لاطريق الى الحكم بصحتها .

وعن أبي الورد عن أبي جعفر «ع» قال : من اغتيب عنده أخوه المؤمن فنصره وأعانه نصره الله وأعانه فى الدنيا والآخرة ومن لم ينصره ولم يعنه ولم يدفع عنه وهو يقدر على نصرته وعونه إلا خفضه الله فى الدنيا والآخرة . حسنة لأبي الورد .

وعن عقاب الاعمال عن النبي (ص) إنه قال فى خطبة له : ومن رد عن أخيه غيبة سمعها فى مجلس رد الله عنه ألف باب من الشر فى الدنيا والآخرة فان لم يرد عنه وأعجبه كان كوزر من اغتاب . ضعيفة لموسى بن عمران ، والحسين بن يزيد النوفلي ، وأبي هريرة وغيرهم .

وفى الموضع المزبور من ئل . و ج ١٤ الوافى ص ٥٦ . ومكارم الاخلاق ص ٢٦٣ عن النبي (ص) فى وصية له قال : ياأبا ذر من ذب عن اخيه المؤمن الغيبة كان حقاً على الله أن يعتقه من النار ياأبا ذر من اغتيب عنده أخوه المؤمن وهو يستطيع نصره فنصره نصره الله فى الدنيا والآخرة فان خذله وهو يستطيع نصره خذله الله فى الدنيا والآخرة ، ضعيفة لأبي الفضل ورجاء وابن ميمون ـ أو شمون ـ . وغير ذلك من الروايات الدالة على وجوب رد الاغتياب المذكورة فى الباب المزبورة من ئل و ج ٢ المستدرك ص ١٠٨ . و ج ١٥ البحار العشرة ص ١٨٩ . وغيرها من المصادر .

فضلا عن وصول النوبة الى الترجيح .

وعلى ماذكرناه من عدم الدليل الصحيح على حرمة استماع الغيبة فانما يلتزم بالجواز اذا لم يرض السامع بالغيبة ، اولم يكن سكوته إمضاء لها او تشجيعا للمتكلم عليها ، او تسبيبا للاغتياب من آخر ، وإلا كان حراما من هذه الجهات .

وقد ورد فى احاديث عديدة (١) ان الراضي بفعل قوم كالداخل معهم . وتقدم فى البحث عن بيع المتنجس حرمة التسبيب لوقوع الجاهل فى الحرام الواقعي . بل تحرم مجالسته للاخبار المتظافرة الدالة على حرمة المجالسة مع اهل المعاصي (وسنشير الى مصادرها) كما تحرم مجالسة من يكفر بآيات الله للآية (٢) .

وقد يستدل على حرمة الاستماع بأدلة حرمة الغيبة ، بدعوى عدم تحققها إلا بالمستمع. وفيه ان حرمة الغيبة لا تلازم حرمة الاستماع وإن كان بينهما تلازم خارجا ، فان التلازم فى الخارج لايستدعي التلازم فى الحكم . وقد جاز سماع الغيبة للرد جزما .

قوله : (والظاهر ان الرد غير النهي عن الغيبة) . أقول : الغرض من رد الغيبة هو نصرة المغتاب وتنزيهه عن تلك الوقيعة وإن افاد النهي عن المنكر أيضاً ، وأما النهي عن الغيبة فهو من صغريات النهي عن المنكر ، فيجري عليه حكمه سواء قلنا بوجوب رد الغيبة أم لا .

ثم إن نصرة الغائب برد الغيبة عنه تختلف باختلاف المعائب ، فان كان العيب راجعا الى الامور الدنيوية فنصرته بأن يقول مثلا : العيب ليس إلا ماعابه الله من المعاصي . وإن كان راجعا الى الامور الدينية وجهه بما يخرجه عن كونه معصية ، واذا لم يقبل التوجيه رده بأن المؤمن قد يبتلي بالذنوب ، فانه ليس بمعصوم ، وهكذا ينصره فى ذكر سائر العيوب .

---

(١) راجع ج ٩ الوافى باب حد الامر بالمعروف ص ٣١ . وج ٢ ئل باب ٥ وجوب إنكار المنكر بالقلب من الامر بالمعروف ص ٤٩١ . وج ٢ المستدرك ص ٣٦١ . وفى ج ٣ شرح النهج لمحمد عبده ص ٢٩١ قال علي «ع» : الراضي بفعل قوم كالداخل فيه معهم وعلى كل داخل إثمان : إثم العمل به وإثم الرضا به .

(٢) سورة النساء آية : ١٤٠ قوله تعالى : (وقد نزل عليكم فى الكتاب أن اذا سمعتم آيات الله يكفر بها ويستهزؤ بها فلا تقعدوا معهم) الآية .

حرمة الغيبة لا تلازم حرمة استماعها

قوله : (ثم إن المحرم سماع الغيبة المحرمة دون ماعلم حليتها) . أقول : اذا سلمنا حرمة سماع الغيبة بالارادة والاختيار فهل هو حرام مطلقا حتى مع جواز الاغتياب كما في الموارد المتقدمة ؟ أو أنه يحرم مع حرمة الاغتياب فقط ؟ أو يفصل بين علم السامع بالحلية ، فيلتزم بالجواز وبين جهله بها ، فيلتزم بالحرمة ؟

وظاهر المصنف جواز الاستماع مالم يعلم السامع حرمة الغيبة ، لأنه قول غير منكر فلا يحرم الاصغاء اليه للأصل . وأما حديث السامع أحد المغتابين فمع تسليم صحته يدل على أن السامع لغيبة كالمتكلم بتلك الغيبة في الحرمة والحلية ، فيكون دليلا على الجواز هنا . إلاأن يقال : إن الحديث ينزل السامع للغيبة منزلة المتكلم بها . فاذا جاز للسامع التكلم بالغيبة جاز له سماعها ، وإلا فلا ، ولكنه خلاف الظاهر من الحديث .

والتحقيق أن جواز الغيبة قد يكون حكما واقعيا ، وقد يكون حكما ظاهريا .. أما الجواز الواقعي فلا ملازمة فيه بين جواز الغيبة وجواز الاستماع اليها ، لأنه يتصور على أنحاء ثلاثة :

الأول : أن يكون المقول فيه جائز الغيبة عند الناس من غير اختصاص بشخص دون شخص : بأن كان متجاهراً في الفسق ومتظاهراً في مخالفة المولى ، فان مثل هذا تجوزغيبته واقعا لكل أحد إما مطلقا أو في خصوص ماتجاهر فيه من الذنوب على الخلاف المتقدم . بل قد عرفت خروجه عن موضوع الغيبة رأسا ، وعليه فالاستماع اليها أولى بالجواز . وكذلك الكلام في غيبة المبدع في الدين ، والامام الجائر .

الثاني : أن يكون جواز الغيبة الواقعي مختصاً بالمغتاب (بالكسر) كالصبي المميز ، والمكره على اغتياب الناس ، وعليه فلا يجوز استماعها مطلقاً لمن يحرم عليه الاغتياب ، لعدم الملازمة بينهما ، فان ارتفاع الحكم عن أحدهما لايستلزم ارتفاعه عن الآخر .

وعلى الجملة جواز السماع يدور مدار الرد عن المغتاب (بالفتح) ومع عدمه كان حراما وإن لم يكن المغتاب (بالكسر) مكلفا . فتحصل : أن الاغتياب جائز والاستماع حرام ، كما أنه قد يكون السماع جائزاً والاستماع حراما . نظير ماذا كان المغتاب (بالكسر) ممن لايمكن رده ، ولا الفرار عنه كالسلطان الجائر ونحوه ، ولذا سكت الامام المجتبى «ع» عند سب أبيه .

ونظير ذلك ماذا تصدى أحد لقتل شخص محقون الدم بزعم أنه كافر حربي، ونحن نعلم أنه محقون الدم، فانه يحرم علينا السكوت وإن جاز له القتل، ونظائره كثيرة في باب الرشوة وغيره.

الثالث: أن تكون هنا ملازمة عرفية بين جواز الغيبة وجواز الاستماع اليها، كتظلم المظلوم، فان مناط جواز الغيبة هنا هو ظهور ظلامته، واشتهارها بين الناس. وهذا المعنى لايتحقق في نظر العرف إلا بسماع التظلم منه، وكذلك الشأن في سماع الغيبة في موارد الاستفتاء.

وعلى الجملة فجواز الغيبة واقعاً لايلازم جواز السماع ملازمة دائمية، بل النسبة بينهما عموم من وجه، فقد تحرم الغيبة دون الاستماع، كالمكره على السماع، وقد يحرم الاستماع دون الغيبة، كما اذا كان القائل معذوراً في ذلك دون السامع، وقد يجتمعان.

وأما الجواز الظاهري للغيبة فهل يلازم جواز استماعها أم لا، كما اذا احتمل السامع، أو صرح القائل بأن المقول فيه مستحق للغيبة. ففي كشف الريبة عند ذكر مستثنيات الغيبة إنه (اذا سمع أحد مغتابا لآخر وهو لايعلم استحقاق المقول عنه للغيبة، ولا عدمه قيل: لايجب نهي القائل، لإمكان استحقاق المقول عنه، فيحمل فعل القائل على الصحة مالم يعلم فساده، لأن ردعه يستلزم انتهاك حرمته وهو أحد المحرمين).

وأجاب الشهيد (ره) عن ذلك في الكتاب المذكور: بأن (الأولى التنبيه على ذلك الى أن يتحقق المخرج منه، لعموم الأدلة، وترك الاستفصال فيها، وهو دليل إرادة العموم، حذراً من الاغراء بالجهل، ولأن ذلك لو تم لتمشى فيمن يعلم عدم استحقاق المقول عنه بالنسبة الى السامع، لاحتمال اطلاع القائل على مايوجب تسويغ مقاله، وهو هدم قاعدة النهي عن الغيبة):

ورده المصنف بأن في ذلك خلطاً بين رد الغيبة والنهي عنها، والذي نفاه القائل بعدم وجوب النهي هو الثاني الذي هو من صغريات النهي عن المنكر دون الأول.

وتحقيق مراد المصنف أن النسبة بين وجوب رد الغيبة ووجوب النهي عنها عموم من وجه، فانه قد يجب النهي عن الغيبة، لوجوب النهي عن المنكر حيث لايجب ردها ولو من جهة كون المقول فيه جائز الغيبة عند السامع، مع كونه مستوراً عند القائل، ومع ذلك يجب نهي القائل عنها من باب وجوب النهي عن المنكر، وقد يجب رد الغيبة حيث لامورد للنهي عن المنكر، كما اذا كان المغتاب (بالكسر) صبياً، فان فعله ليس بمنكر لكي يجب النهي عنه، إلا أنه يجب على السامع حينئذ رد الغيبة حفظاً لاحترام أخيه المؤمن. وقد

يجتمعان ، كما اذا علم السامع بكون الاغتياب حراما ، فانه من حيث كونه من المنكرات في الشريعة يجب النهي عنه ، ومن حيث كونه هتكا للمؤمن وكشفاً لعورته يجب رده .

واذا شك في استحقاق المقول فيه الغيبة وعدم استحقاقه حرم سماعها على القول بحرمته ووجب ردها على النحو الذي تقدم من توجيه فعل المقول فيه على نحو يخرجه عن المعصية ومع هذا لايجب نهي القائل ، بل لايجوز ، لإمكان استحقاق المقول فيه ، فيحمل فعل القائل على الصحة مالم يعلم فساده ، فان ردعه يستلزم انتهاك حرمته ، وهو حرام على أن إثبات وجوب الردع بأدلة النهي عن المنكر تمسك بالعام في الشبهات المصداقية ، وهو لايجوز

لايقال : كما لايجب نهي القائل عن الغيبة فكذلك لايجب ردها ، لاحتمال كون المقول فيه مستحقا للغيبة عند القائل ، ومسلوب الاحترام في عقيدته ، وعليه فاثبات وجوب الرد في الفرد المشكوك بالأدلة الدالة على وجوب احترام المؤمن ، ووجوب رد غيبته تمسك بالعام في الشبهة المصداقية .

فانه يقال : أولا : أنه لاشبهة في كون المقول فيه مؤمناً وجداناً ، وعدم وجود المجوز لاغتيابه محرز بأصالة العدم ، فان المقول فيه كان في زمان ولم يكن فيه مايجوز غيبته ، والأصل بقاؤه في تلك الحالة .

وقد ذكرنا في محله أن عنوان المخصص اذا كان أمراً وجوديا ، فانه ينفى بالأصل الموضوعي في مورد الشك ، وينقح به موضوع التمسك بالعام ، ولا يلزم منه التمسك بالعام في الشبهة المصداقية ، وكذلك في المقام . اذا شككنا أن المقول فيه جائز الغيبة عند القائل أم لا نستصحب عدمه ، وينقح به موضوع التمسك بعموم مادل على حرمة استماع الغيبة على تقدير ثبوته ، وبعموم مادل على وجوب رد الغيبة .

وثانيا : أن المتعارف من أفراد الغيبة هو أن السامع لايعلم نوعا بحال المقول فيه ، والظاهر من الروايات الدالة على وجوب رد الغيبة أن ذلك هو المراد ، إذ لو حملناها على خصوص ماإذا علم السامع بكون المقول فيه غير جائز الغيبة كان ذلك حملا لها على المورد النادر

حرمة كون الانسان ذا لسانين

قوله : (ثم إنه قد يتضاعف عقاب المغتاب اذا كان ممن يمدح المغتاب في حضوره) .
أقول : توضيح كلامه أنه اذا كان للانسان لسان مدح في الحضور ، ولسان ذم في الغياب استحق بذلك عقابين : أحدهما للاغتياب . والثاني : لكونه ذا لسانين ، ويسمى هذا منافقاً

أيضاً . واذا مدح المقول فيه في حضوره بما ليس فيه عوقب بثلاثة عقاب : للاغتياب ، والكذب ، والنفاق .

ثم إن المدح في الحضور بالأوصاف المباحة وإن كان جائزاً في نفسه ، بل ربما يكون مطلوبا للعقلاء ، ولكنه اذا كان مسبوقا بالذم أو ملحوقا به كان من الجرائم الموبقة والكبائر المهلكة . وقد ورد في الأخبار المستفيضة (١) أن ذا لسانين يجيء يوم القيامة وله لسانان من النار ، فان لسانه المدح في الحضور وإن لم يكن لساناً من النار ، إلا أنه اذا تعقبه أو تقدمه لسان الذم في الغياب صار كذلك .

ثم إن النسبة بين المغتاب (بالكسر) وبين ذي اللسانين هي العموم من وجه ، فانه قد توجد الغيبة ولا يوجد النفاق ، وقد يوجد النفاق حيث لا توجد الغيبة ، كأن يمدح المقول فيه حضوراً ، ويذمه بالسب والبهتان غيابا . وقد يجتمعان كما عرفت .

قوله : (وقد يطلق الاغتياب على البهتان) . أقول : قد عرفت : أن الغيبة هي أن تقول في أخيك ماستره الله عليه ، وأما البهتان فهو على ماتقدم في بعض أخبار الغيبة ذكرك أخاك بما ليس فيه ، فهما متباينان مفهوما ومصداقا . نعم بناء على مقالة المشهور من أن الغيبة ذكرك أخاك بما يكرهه فيمكن اجتماعها في بعض الموارد .

وأما إطلاق الغيبة على البهتان في رواية علقمة (٢) فبنحو من المسامحة والتجوز . على أنها ضعيفة السند . وأما كون عقاب التهمة أشد من الغيبة فلاشتمالها على الفرية والهتك معاً

حقوق الاخوان

قوله : (خاتمة في بعض ماورد من حقوق المسلم على أخيه) . أقول : قد ورد في الروايات (٣) المتظافرة ، بل المتواترة أن للمسلم على اخيه حقوقا كثيرة ، وفي رواية

---

(١) راجع ج ٣ الوافي باب مخالفة السر والعلن ص ١٥٨ . وج ٢ ئل باب ١٤٣ تحريم كون الانسان ذا وجهين من العشرة ص ٢٣٥ . و ج ٢ المستدرك ص ١٠٢ .

(٢) عن الصادق « ع » عن رسول الله (ص) قال : من اغتاب مؤمناً بما فيه لم يجمع الله بينهما في الجنة أبداً ومن اغتاب مؤمنا بما ليس فيه فقد انقطعت العصمة بينهما وكان المغتاب في النار خالدا فيها وبئس المصير ، الحديث . ضعيف لعلقمة بن محمد وصالح بن عقبة وغيرهما . راجع ج ٢ ئل باب ١٥٢ تحريم اغتياب المؤمن من العشرة ص ٢٣٨ .

(٣) راجع مصادقة الاخوان للصدوق . و كا بهامش ج ٢ مرآة العقول باب —

الكراجكي أن للمؤمن على أخيه ثلاثين حقاً ، وعدها واحداً بعد واحد ، ثم قال «ع» : (سمعت رسول الله يقول : وإن أحدكم ليدع من حقوق أخيه شيئاً فيطالبه به يوم القيامة فيقضى له وعليه) . وقد عرفت في البحث عن كفارة الغيبة أنها ضعيفة السند .

وفي صحيحة مرازم عن أبي عبـــد الله «ع» قال : (ماعبد الله بشيء أفضل من أداء حق المؤمن) .

وقد خص المصنف هذه الأخبار (بالأخ العارف بهذه الحقوق المؤدي لها بحسب اليسر . أما المؤمن المضيع لهـا فالظاهر عدم تأكد مراعات هذه الحقوق بالنسبة اليه ، ولا يوجب إهمالها مطالبته يوم القيامة لتحقق المقاصة ، فان التهاتر يقع في الحقوق كما يقع في الأموال)

واستشهد المصنف (ره) على رأيه هذا بعدة روايات قاصرة الدلالة عليه . منها ما رواه الصدوق والكليني عن أبي جعفر «ع» (١) ، وقد ذكر فيها إخوان الثقة وإخوان المكاشرة وقال في إخوان المكاشرة : (وأبذل لهم مابذلوا لك من طلاقة الوجه وحلاوة اللسان) .

وفيه أن هذه الرواية غريبة عما ذكره المصنف ، فانها مسوقة لبيان وظيفة العمل بحقوق الاخوان على حسب مراتب الاخوة ، فان منهم من هو فى أرقى مراتب الاخوة في أداء

ــ حق المؤمن على أخيه ص ١٧١ . وج ٣ الوافي باب حقوق الاخوة ص ١٠١ وباب صفة الأخ ص ١٠٣ . و ج ٢ ئل باب ١٢٢ وجوب أداء حق المؤمن من العشرة ص ٢٢٧ . و ج ١٥ البحار العشرة ص ٦١ . و ج ٢ المستدرك ص ٩٢ . وغـير ذلك من الأبواب من الكتب المذكورة وغيرها .

(١) في ج ٣ الوافي باب صفة الأخ ص ١٠٤ . ومصادقة الاخوان للصدوق ص ١٠ . و ج ٢ ئل باب ٣ كيفية المعاشرة من العشرة ص ٢٠٤ عن أبي مريم الأنصاري عن أبي جعفر عليه السلام قال : قام رجل بالبصرة الى أمير المؤمنين «ع» فقال : ياأمير المؤمنين أخبرنا عن الاخوان ؟ فقال : الاخوان صنفان إخوان الثقة وإخوان المكاشرة فأما إخوان الثقة فهم الكف والجناح والأهل والمال فاذا كنت من أخيك على حد الثقة فأبذل له مالك وبدنك وصاف من صافاه وعاد من عاداه واكتم سره وعيبه وأظهر منه الحسن واعلم أيها السائل أنهم أقل من الكبريت الأحمر وأما إخوان المكاشرة فانك تصيب لذتك منهم فلا تقطعن ذلك منهم ولا تطلبن ماوراء ذلك عن ضميرهم وابذل لهم مابذلوا لك من طلاقة الوجه وحلاوة اللسان صحيحة ورواها الصدوق في الاخوان مرسلا . وفي الخصال بسند فيه ضعف ، لعبد الله بن أحمد الرازي وبكر بن صالح ومحمد بن حفص وغيرهم .

الكشر : التبسم . كاشره : كشف له أنيابه

حقوقها حتى يطمئن به الانسان على عرضه وماله ، وسائر شؤنه ، وهذا الأخ كالكف والجناح ، فيبذل له المال واليد ، ويعادي من عاداه ، ويصافي من صافاه ، ومنهم إخوان الانس والفرح والمجالسة والمفاكهة ، فلا يبذل لهم إلا مايبذلون من طلاقة الوجه وحلاوة اللسان ، ولا يطمأن اليهم في الامور المذكورة .

ومنهاروايـة عبيد الله الحلبي (١) فانها تدل على أن للصداقة حدوداً ، ولا يليق بها إلامن كانت فيه هذه الحدود . ووجه الاستدلال هو ماذكره المصنف من أنه (اذا لم تكن الصداقة لم تكن الاخوة ، فلا بأس بترك الحقوق المذكورة بالنسبة اليه) .

وفيه أن الصداقة المنفية عمن لايفي بحدودها غير الاخوة الثابته بين المؤمنين بنص الآية(٢) والروايات ، ومن الواضح أن الحقوق المذكورة إنما ثبتت للاخوة المحضة ، سواء أكانت معها صداقة أم لا . وعليـه فنفي الصداقة في مورد لايدل على نفي الاخوة ، لأن الصداقة فوق الاخوة ، ونفي المرتبة الشديدة لا يدل على نفي المرتبة الضعيفة . على أن الرواية ضعيفة السند .

ومن هنا ظهر الجواب عن الاستدلال بمـا في نهج البلاغة (٣) من نفي الصداقة عمن لايحفظ أخاه في ثلاث . مع أنه ضعيف للارسال .

ومنها مادل (٤) على سلب الاخوة عمن لايلبس المؤمن العـاري ، كروايتي الوصافي وابن أبي عمير .

---

(١) عن ابي عبد الله «ع» قال : لاتكون الصداقة إلا بحدودها فمن كانت فيه هـذه الحدود أو شيء منها فانسبه الى الصداقة ومن لم يكن فيه شيء منها فلا تنسبه الى شيء من الصداقة : فأولها أن تكون سريرته وعلانيته لك واحدة . والثانية : أن يرى زينك زينه وشينك شينه . والثالثة : أن لاتغيره عليك ولاية ولامال . والرابعة : أن لايمنعك شيئاً تناله مقدرته . والخامسة : وهي تجمع هذه الخصال أن لايسلمك عند النكبات . ضعيفة لعبيد الله الدهقان . الاسلام : الخذلان .

راجع ج ٣ الوافي باب من تجب مصادقته ص ١٠٤ . وج ٢ ئل باب ١٣ استحباب مصادقة من يحفظ صديقه من العشرة ص ٢٠٥ .

(٢) سورة الحجرات آية : ١٠ ، قوله تعالى : (إنما المؤمنون إخوة) .

(٣) في ج ٣ شرح النهج لمحمد عبده ص ١٨٤ قال «ع» : لايكون الصديق صديقاً حتى يحفظ أخاه في ثلاث : في نكبته ، وغيبته ، ووفاته . مرسلة .

(٤) في مصادقة الإخوان للصدوق باب مواساة الإخوان ص ٨ . وج ٢ ئل —

وفيه أن المراد من سلب الاخوة في الروايتين كناية عن ساب الاخوة الكاملة . فقد تعارف بين المتحاورين نفي المحمول بلسان نفي الموضوع لأجل المبالغة في التعبير ، كما يقال يا أشباه الرجال ولا رجال ، ولا صلاة لجار المسجد إلا فيه ، ولا شك لكثير الشك ، ويقال لمن لايعمل بعلمه : إنه ليس بعالم ، الى غير ذلك من الاطلاقات الفصيحة . وعليه فلا دلالة في الروايتين على نفي الاخوة حقيقة الذي هو مفاد ليست التامة .

ويدل على ماذكرناه أنه لو اريد من السلب نفي الاخوة حقيقة لزم القول بعدم وجوب مراعات سائر الحقوق الثابتة . من رد الاغتياب ونحوه ، وهو بديهي البطلان .

ويضاف الى جميع ماذكرناه أن الروايتين ضعيفتا السند .

ومنها رواية يونس بن ظبيان (١) الدالة على اختبار الاخوان باتيانهم بالصلاة في وقتها وبرهم في الاخوان ، واذا لم يحفظوها فأعزبوا عنهم .

وفيه أن ظاهر الرواية كونها راجعة الى ترك العشرة والمجالسة مع من لايهتم بالاتيان بالصلاه في أوقاتهـا ، والاحسان للاخوان في اليسر والعسر ، فان المجالسة مؤثرة كتأثير النار في الحطب ، ولذا نهى (٢) عن المجالسة مع العصاة والفساق .

— باب ١٤ استحباب مواساة الاخوان من العشرة ص ٢٠٥ : عن علي بن عقبة عن الوصافي عن أبي جعفر «ع» قال : قال لي : ياأبا اسماعيل أرأيت من قبلكم اذا كان الرجل ليس له رداء وعند بعض إخوانه فضل رداء يطرح عليه حتى يصيب رداءاً ؟ قال : قلت لا ، قال : فاذا كان ليس عنده إزار يوصل اليه بعض إخوانه فضل إزار حتى يصيب إزاراً ؟ قلت : لا ، فضرب بيده على فخذه ثم قال : ماهؤلاء باخوة . مرسلة .

وعن خلاد السندي رفعه قال : أبطأ على رسول الله (ص) رجل فقال : ماأبطأ بك ؟ فقال : العرى يارسول الله ، فقال : أما كان لك جار له ثوبان يعيرك أحـدهما ؟ قال : بلى يارسول الله (ص) ، فقال : ماهذا لك بأخ . مرفوعة ، ومجهولة لخلاد .

(١) في ج ٣ الوافي باب من تجب مصادقته ص ١٠٥ . وج ٢ ئل باب ١٠٣ استحباب اختيار الاخوان من العشرة ص ٢٢٠ : عن المفضل بن عمر ويونس بن ظبيان ، قالا : قال أبو عبـد الله «ع» : اختبروا إخوانكم بخصلتين فان كانتا فيهم وإلا فأعزب ثم أعزب : المحافظة على الصلاة في مواقيتها والبر بالاخوان في العسر واليسر . مجهولة لعمر بن عبد العزيز

أقول : العزوب بالعين المهملة والزاء : البعد والغيبة .

(٢) راجع ج ٢ ئل باب ٣٧ تحريم مجاورة أهل المعاصي ، وباب ٣٨ تحريم المجالسة لأهل المعاصي من الأمر بالمعروف ص ٥٠٨ ، وباب ١٧ تحريم مصاحبـة الكذاب —

وأمر (١) بمجالسة العلماء والصلحاء ، وعليه فلا دلالة فيها على نفي الاخوة عمن لايقوم بحقوق الاخوان . على أن الرواية مجهولة .

وعلى الجملة فلا وجه لتقييد المطلقات الواردة في حقوق الاخوان بصورة قيامهم بذلك . ولا يخفى أن الميزان في تأدية حقوق الاخوة هو الميزان في الامتثال في بقية الأعمال المستحبة من أن الاتيان بجميعها تكليف بما لايطاق ، فتقع المزاحمة بينها في مرحلة الامتثال ، فيؤتى الأهم فالأهم .

حرمة القمار

قوله : (الخامسة عشرة القمار حرام إجماعا) . أقول : تحقيق الكلام في حرمة القمار يقع في جهتين ، الاولى : في حرمة بيع الآلات المعدة للقمار وضعاً وتكليفاً ، وقد تقدم الكلام فيه تفصيلا في النوع الثاني .

الثانية في حرمة اللعب بها ، وتنقيح الكلام هنا في ضمن مسائل أربع ، المسألة الاولى أنه لاخلاف بين الفقهاء من الشيعة والسنة (٢) في حرمة اللعب بالآلات المعدة للقمار مع المراهنة ، ومن هذا القبيل الحظ والنصيب المعروف في هذا الزمان المعبر عنه في الفارسية بلفظ (بليط آزمائش بخت) نظير اللعب بالأقداح في زمن الجاهلية « وسنتعرض لتفسير اللعب بالأقداح في الهامش » بل على حرمة القمار ضرورة مذهب الاسلام .

وتدل عليها الآيات (٣) المتظافرة والروايات المتواترة من طرقنا (٤)

— والفاسق من العشرة ص ٢٠٦ .

(١) راجع ج ١ الوافي باب مجالسة العلماء ص ٤٢

(٢) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٤٧ وكذلك نهت الشريعة نهياً شديداً عن الميسر (القمار) فحرمته بجميع أنواعه ، وسدت في وجه المسلمين سبله ونوافذه ، وحذرتهم من الدنو من أي ناحيه من نواحيه .

(٣) منها قوله تعالى في سورة المائدة ، آية : ٩٢ (يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون) .

(٤) راجع ج ١ كا باب ٤٠ القمار من المعيشة ص ٣٦٢ . وج ٢ كا كتاب الأشربة باب النرد ص ٢٠١ . وج ٢ التهذيب ص ١١١ . وج ١٠ الوافي باب القمار ص ٣٥ . وج ٢ ئل باب ٦٣ تحريم كسب القمار مما يكتسب به ص ٥٤٦ . وج ٢ المستدرك ص ٤٣٦ وص ٤٥٩ —

ومن طرق السنة (١) وقد اشير الى حكمة التحريم فى قوله تعالى (٢) : (إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء فى الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم منتهون) . فان أخذ مال الناس بغير تجارة ومشقة موجب لالقاء العداوة والبغضاء ، والاشتغال بلعب القمار يصد عن ذكر الله ، وعن امتثال الأحكام الالهية .

حرمة اللعب بالآلات المعدة للقمار

بدون الرهن

المسألة الثانية : فى اللعب بالآلات المعدة للقمار بدون الرهن : بأن كان الغرض منه مجرد الانس والفرح ، كما هو المرسوم كثيراً بين الامراء والسلاطين . وهذا أيضا لا إشكال فى حرمته ، بل فى المستند (٣) بلا خلاف فيها ، وقد وقع الخلاف فى ذلك بين العامة (٤) .

وكيف كان فقد استدل المصنف على حرمته بوجهين :

الاول : قوله «ع» فى رواية تحف العقول : (إن ما يجيء منه الفساد محضا لا يجوز التقلب فيه من جميع وجوه الحركات) .

وفيه اولا : أنها ضعيفة السند ، وقد تقدم . وثانياً : أنها لا تدل إلا على صدق الكبرى من حرمة التقلب والتصرف فى كل ما يجيء منه الفساد محضاً . وأما إحراز الصغرى فلابد

ـ وفى ج ٢ التهذيب الذبائح ص ٣٠٣ . و ج ١١ الوافى باب الاضطرار الى الميتة ص ١٧ . و ج ٣ ئل باب ٢٧ تحريم المنخنقة من الاطعمة المحرمة ص ٢٦٠ : فى رواية عبد العظيم الحسني : (وأن تستقسموا بالازلام ذلكم فسق) يعني حرام .

(١) راجع ج ١٠ سنن البيهقي ص ٢١٣ .

(٢) سورة المائدة آية : ٩٣ . (٣) ج ٢ ص ٣٣٧ .

(٤) فى ج ٢ فقه المذاهب ص ٥١ : عن المالكية يحرم اللعب بالنرد والشطرنج ولو بغير عوض . وفى ص ٥٢ عن الشافعية يحل اللعب بالشطرنج والكرة وحمل الاثقال والمشابكة بالاصابع .

وعن الحنفية تحل المسابقة بدون عوض فى كل ما ذكر عند الشافعية إلا الشطرنج .

وعن الحنابلة يكره اللعب بالشطرنج وكلما أفضى الى محرم فهو حرام .

وفى ج ٨ شرح فتح القدير ص ١٣٢ حكم بحرمة اللعب بالشطرنج ثم حكى عن بعض الناس إباحة ذلك لما فيه من تشحيذ الخواطر ، وهو محكي عن الشافعي .

وأن يثبت من الخارج ، ومن الواضح أن كون الآلات المعدة للقمار كذلك أول الكلام ، إذ لو كان اللعب بها بدون مراهنة جائزاً لم تكن كذلك ، فلا يمكن إثبات الحرمة به ، فانه دور ظاهر .

الثاني : مافي رواية أبي الجارود (١) من تفسير الميسر بالنرد والشطرنج وبكل قمار الى أن قال «ع» : (وكل هذا بيعه وشراؤه والانتفاع بشيء من هذا حرام من الله محرم) . فانها تشمل باطلاقها اللعب بالآلات المعدة للقمار بدون الرهن .

وقد يقال : إن المراد بالقمار المذكور في الرواية هو المعنى المصدري «أعني العمل الخارجي» ، وعليه فتكون الرواية منصرفة الى اللعب بالآلات المذكورة مع الرهن ، كما أن المطلقات منصرفة اليه ايضا ، ولكنها دعوى جزافية ، فان المراد من القمار فيها هو نفس الآلات . ويدل عليه من الرواية قوله «ع» : (بيعه وشراؤه) وقوله «ع» : (وأما الميسر فالنرد والشطرنج) .

وفيه أن الرواية وإن كانت صريحة الدلالة على المقصود ، ولكنها ضعيفة السند .

ثم إن المصنف (ره) ذكر جملة من الروايات للتأييد ، وادعى عدم انصرافها الى اللعب الخارجي : منها ماعن مجالس المفيد الثاني ولد الشيخ الطوسي «ره» (٢) وهو قوله «ع» : (كلما ألهى عن ذكر الله فهو من الميسر) .

وفيه أولا : أن هذه الرواية ضعيفة السند . وثانياً : أنها محمولة على الكراهة ، فان كثيراً من الامور يلهي عن ذكر الله وليس بميسر ، ولا بحرام ، وإلا لزم الالتزام بحرمة كثير من الامور الدنيوية ، لقوله تعالى (٣) : (إنما الحيوة الدنيا لعب ولهو) .

بل قد أطلق اللهو على بعض الامور المستحبة في جملة من الروايات (٤) كسباق الخيل ،

---

(١) مرسلة . وضعيفة لابي الجارود . راجع ج ٢ ئل باب ١٣٠ تحريم اللعب بالشطرنج مما يكتسب به ص ٥٦٧ .

(٢) ضعيفة لابن الصلت وغيره . راجع ج ٢ ئل باب ١٢٨ تحريم استعمال الملاهي مما يكتسب به ص ٥٦٦ .

(٣) سورة محمد ، آية : ٣٨ .

(٤) في ج ٣ ئل باب ١ من كتاب السبق والرماية ص ٦٦٠ . و ج ٢ كا ص ٣٤١ و ج ٩ الوافي ص ٣٦ : في حديث قال رسول الله (ص) : كل اللهو باطل إلا في ثلاث : في تأديبه الفرس ورميه عن قوسه وملاعبته امرأته فانهن حق . مرفوعة . ورواها الشيخ بسند فيه ضعف لعبد الله بن عبد الرحمن . ورواها البيهقي الشافعي في ج ١٠ —

ومفاكهة الاخوان ، وملاعبة الرجل أهله ، ومتعة النساء ، فانها من الاشياء المندوبة في الشريعة ، ومع ذلك أطلق عليها اللهو ، وتوهم أن الملاهي غير المحرمة خارجة عن الحديث توهم فاسد ، فانه مستلزم لتخصيص الاكثر ، وهو مستهجن .

ومنها رواية الفضيل (١) عن النرد والشطرنج وغيرهما من آلات القمار التي يلعب بها (فقال «ع» : اذا ميز الله بين الحق والباطل في أيها يكون ؟ قلت : مع الباطل ؟ قال «ع» فمالك والباطل) .

وفيه أولا : أنها ضعيفة السند . وثانياً : أنه لاملازمة بين البطلان والحرمة .

ومنها رواية زرارة (٢) عن لعبة بعض أقسام القمار (فقال «ع» : أرأيتك اذا ميز الله الحق والباطل مع أيها يكون ؟ قال : قلت : مع الباطل ؟ قال «ع» : فلا خير فيه) . وفيه أن نفي الخير أعم من الحرمة والكراهة .

ومنها رواية عبد الواحد بن المختار (٣) إنه سأل الامام «ع» عن اللعب بالشطرنج ؟ قال «ع» : (إن المؤمن لمشغول عن اللعب) . فان إناطة الحكم باللعب تقتضي عدم اعتبار الرهن في حرمة اللعب بالآلات المزبورة .

وفيه أن الرواية غريبة عما نحن فيه ، فان الظاهر منها أخذ عنوان المؤمن موضوعا للاجتناب عن اللعب المطلق ، وبما أنه لادليل على حرمته على وجه الاطلاق حتى اللعب باليد والاصابع واللحية والسبحة ونحوها ، فتكون الرواية إرشاداً الى بيان شأن المؤمن من أنه لايناسبه الاشتغال بالامور اللاغية ، فانها غير مفيدة له في دينه ودنياه .

وقد استدل على حرمة القمار بدون الرهن بالمطلقات الناهية عن الميسر والقمار من الآيات والروايات (وقد أشرنا الى مصادرها في هامش ماتقدم) .

وأجاب عنه المصنف بوجهين ، الأول : ان المطلقات منصرفة الى الفرد الغالب ، وهو

— من سننه الكبرى ص ١٤ . وفي ج ١٥ البحار كتاب كفر ص ٥٥٤ : عن ابي جعفر عليه السلام قال : لهو المؤمن في ثلاثة اشياء التمتع بالنساء ومفاكهة الاخوان والصلاة بالليل

(١) ضعيفة لسهل . راجع ج ٢ كا ص ٢٠١ . و ج ١٠ الوافي ص ٣٦ . و ج ٢ ئل باب ١٣٢ تحريم اللعب بالنرد مما يكتسب به ص ٥٦٧ .

(٢) موثقة لابن فضال وابن بكير . راجع ج ٢ كا ص ٢٠١ . و ج ١٠ الوافي ص ٣٦ . و ج ٢ ئل باب ١٣٠ تحريم اللعب بالشطرنج مما يكتسب به ص ٥٦٧ .

(٣) ضعيفة لسهل . ومجهولة لابن المختار وغيره . راجع ج ٢ ئل باب ١٣٠ تحريم اللعب بالشطرنج مما يكتسب به ص ٥٦٧ .

اللعب بالآلات المذكورة مع الرهن .

وفيه أولا : ان اللعب بآلات القمار من غير رهن كثير في نفسه لو لم يكن اكثر من اللعب بها مع المراهنة ، او مساويا له في الكثرة .

وثانيا : ان مجرد غلبة الوجود في الخارج لا توجب الانصراف . نعم ان دعوى الانصراف إنما تصح اذا كان لها منشأ صحيح ، كأن يكون الفرد النادر او غير الغالب على نحو لا يراه العرف فرداً للعمومات والمطلقات ، كانصراف الحيوان عن الانسان في نظر العرف ، مع انه من اكمل افراده ، ولذا قلنا بانصراف الروايات المانعة عن الصلاة في غير المأكول عن الانسان . والوجه في ذلك ان العرف يرى الانسان مبائناً للحيوان حتى انه لو خوطب احد بالحيوان فان العرف يعدّ ذلك من السباب .

الثاني : ماأشار اليه بقوله : (وفي صدق القمار عليه نظر لما عرفت) . وتوضيح ذلك ان المستفاد من كلمات اهل العرف واللغة (١) ان القمار وكذلك الميسر موضوع للعب بأي شيء مع الرهان ، ويعبر عنه في لغة الفارس بكلمة (برد وباخت) وعليه فاللعب بالآلات بدون الرهن خارج عن المطلقات موضوعا وتخصصاً .

---

(١) في القاموس ولسان العرب : تقمره راهنه فغلبه ، وفي مجمع البحرين : القمار بالكسر اللعب بالآلات المعدة له على اختلاف انواعها ، وربما اطلق على اللعب بالخاتم والجوز ، وأصل القمار الرهن على اللعب بشيء . وفي أقرب الموارد : قمر الرجل قمراً راهنه ولعب القمار . وفي المنجد قمر قمراً راهن ولعب في القمار .

وفي القاموس وتاج العروس ولسان العرب وأقرب الموارد وغيرها في مادة يسر : الميسر كمنزل ومجلس اللعب بالقداح ، أو هو الجزور التي كانوا يتقامرون عليها ، وكانوا اذا أرادوا أن ييسروا اشتروا جزوراً نسئة ، ونحروه قبل أن ييسروا ، وقسموه ثمانية وعشرين قسما ، او عشرة اقسام ، فاذا خرج واحد واحد باسم رجل رجل ظهر فوز من لهم ذوات الانصباء وغرم من خرج له الغفل ، او هو النرد ، او كل قمار .

وفي مجمع البحرين مادة زلم : والمراد بها في المشهور ودلالة الرواية عن النبي (ص) هو أن الأزلام القداح العشرة المعروفة فيما بينهم في الجاهلية ، والقصة في ذلك : انه كان يجتمع العشرة من الرجال ، فيشترون بعيراً ، وينحرونه ، ويقسمونه عشرة أجزاء ، وكان لهم عشرة قداح لها أسماء ، وهي الفذ ، له سهم ، والتوأم ، وله سهمان ، والرقيب ، وله ثلاثة ، والحلس (بكسر الحاء وسكون اللام) ، وله أربعة ، والنافس ، وله خمسة ، والمسبل (كمحسن) ، وله ستة ، والمعلى (بضم الميم وسكون العين وفتح اللام) ، وله سبعة ، —

نعم في الجواهر (عن ظاهر الصحاح والمصباح والتكملة والذيل انه قد يطلق على اللعب بها مطلقا مع الرهن ودونه) . والظاهر انه من باب المجاز ، لعلاقة المشابهة والمشاكلة ، ولا اقل من الشك في صدق مفهوم القمار عليه ، ومن المعلوم انه مع الشك في الصدق لايجوز التمسك بالمطلقات .

وكذلك لايجوز التمسك بقوله تعالى (١) : « إنما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر » . فان العداوة إنما تتحقق مع الرهان ، لابدونه .

والتحقيق أن يستدل على الحرمة بالمطلقات (٢) الكثيرة الناهية عن اللعب بالنرد والشطرنج وبكل مايكون معداً للتقامر ، فانه لا شبهة أن اللعب بالامور المذكورة يعم بما كان مع المراهنة أو بدونها .

وقد ناقش المصنف في ذلك بانصراف المطلقات المذكورة الى صورة اللعب بآلات القمار مع الرهن . وقد عرفت جوابه . والعجب منه (ره) أنه استبعد الانصراف في رواية أبي الربيع الشامي (٣) الناهيــة عن الاقتراب من النرد والشطرنج . ثم التزم به في المطلقات المذكورة ! مع أنهما من باب واحد ، فان النهي عن الاقتراب من النرد والشطرنج كناية عن حرمة اللعب بهما . فشأن رواية أبي الربيع شأن المطلقات في الانصراف وعدمه ، ولكن الرواية ضعيفة السند .

— وثلاثة لاانصباء لها : وهي المنيح والسفيح والوغد .

أقول : إن ماذكره في المجمع من تقسيم البعير الى العشرة لايمكن تصديقه ، ضرورة استحالة كونها مخرجا لتلك السهام ، فان المخرج لها لايكون أقل من ثمانية وعشرين ، كما عرفته من القاموس وغيره . نعم تنقسم العشرة بغير القسمة المذكورة .

(١) سورة المائدة آية : ٩١ .

(٢) في ج ٢ كا ص ٢٠١ . و ج ١٠ الوافي ص ٣٦ . و ج ٢ ئل باب ٦٣ تحريم كسب القمار ص ٥٤٦ ، وباب ١٣٢ تحريم اللعب بالنرد وباب ١٣٠ تحريم اللعب بالشطرنج ص ٥٦٧ مما يكتسب به . و ج ٢ المستدرك ص ٤٥٩ .

(٣) عن أبي عبد الله «ع» قال : سئل عن الشطرنج والنرد ؟ فقال : لاتقربوهما مجهولة لأبي الربيع . راجع ج ٢ ئل باب ١٣٠ تحريم اللعب بالشطرنج مما يكتسب به ص٥٦٧ .

حرمة المراهنة على اللعب

بغير الآلات المعـــدة للقمار

المسألة الثالثة : المراهنة على اللعب بغير الآلات المعدة للقمار ، كالمراهنة على حمل الحجر الثقيل ، وعلى المصارعة ، ونطاح الكباش ، وصراع البقر ، ومهارشة الديكة ومضاربتها ، والمراهنة على الطيور ، وعلى الطفرة ونحو ذلك مما عدوها في باب السبق والرماية من غير الافراد التي نص على جوازها .

والظاهر أنه لاخلاف في الجملة بين الشيعة وأكثر العامة (١) في حرمة المراهنة على اللعب مطلقا وإن كان بغير الآلات المعدة للقمار ، نعم يظهر من الجواهر اختصاص الحرمة بما اذا كان اللعب بالآلات المعدة له ، وأما مطلق الرهان والمغالبة بغيرها فلا حرمة فيه . نعم تفسد المعاملة عليه ، ولا يملك الراهن الجعل : فيحرم عليه التصرف فيه .

وذكر المصنف (ره) أن الظاهر إلحاقه بالقمار في الحرمة والفساد ، بل صرح العلامة الطباطبائي (ره) في مصابيحه بعدم الخلاف في ذلك ، ثم قال المصنف : (وهو ظاهر كل من نفى الخلاف في تحريم المسابقة فيما عدا المنصوص مع العوض ، وجعل محل الخلاف فيها بدون العوض) .

وتوضيح كلامه أن الخلاف في حكم المسابقة بدون الرهن في غير الموارد المنصوصة لامعنى له إلا في الحرمة التكليفية ، فان الحرمة الوضعية عبارة عن فساد المعاملة وعدم انتقال المال الى غير مالكه ، والمفروض أنه ليس هنا رهن ليقع الاختلاف في انتقاله الى غير مالكه وعدم انتقاله ، فتعين أن يكون الخلاف في هـذه الصورة في الحرمة التكليفية فقط دون الحرمة الوضعية .

وعليه فمقابلة مورد الوفاق ـ أعني حرمة المسابقة مع الرهن في غير الموارد المنصوصة ـ بمورد الخلاف تقتضي أن يكون مورد الوفاق هو خصوص الحرمة التكليفية ، أو الأعم منها ومن الحرمـة الوضعية . وأما تخصيص مورد الوفاق بخصوص الحرمة الوضعية كما عرفته من ظاهر الجواهر فلا يلائم كلماتهم .

---

(١) في ج ٣ فقه المذاهب ص ٥١ لاتصح المسابقة بجعل (رهان) في غير الخيل والجمال والرمي إلا عن الشافعية ، فانهم قالوا : تصح المسابقة بالرهان أيضا على البغال والحمير والفيلة أيضا

وكيف كان فقد استدل القائلون بالحرمة والفساد بوجوه :

الأول : الاجماع . وفيه أن دعواه في المقام على الحرمة وإن لم تكن جزافية كما عرفت ، ولكنا لانطمئن بكونه إجماعا تعبديا ، بل من المحتمل القريب استناده الى سائر الوجوه المذكورة في المسألة .

الثاني : صدق مفهوم القمار عليه بغير عناية وعلاقة ، فقد عرفت أن الظاهر من أهل العرف واللغة أن القمار هو الرهن على اللعب بأي شيء كان . وتفسيره باللعب بالآلات المعدة للقمار دور ظاهر .

ويدل على ماذكرناه ترادف كلمة القمار في لغة الفرس لكلمة (برد وباخت) بأي نحو تحقق ، ومن أوضح أفراده في هذا الزمان الحظ والنصيب المعبر عن ذلك في الفارسية بلفظ (بليط آزمائش بخت) واذا صدق عليه مفهوم القمار شملته المطلقات الدالة على حرمة القمار والميسر والازلام ، وحرمة ماأصيب به من الاموال ، غاية الامر أن الموارد المنصوصة في باب السبق والرماية قد خرجت عن هذه المطلقات .

الوجه الثالث : الروايات الكثيرة الظاهرة في حرمة الرهان على المسابقة في غير الموارد المنصوصة : منها مادل(١) على نفار الملائكة عند الرهان ولعنها صاحبه ماخلا الحافر والخف والريش والنصل ، ولكن جميعه ضعيف السند .

---

(١) في ج ١ كا ص ٣٤١ . و ج ٩ الوافي ص ٢٥ . و ج ٢ ئل باب ٢ استحباب الرمي من السبق والرماية ص ٦٦٠ : عن أبي بصير عن أبي عبد الله «ع» قال : ليس شيء تحضره الملائكة إلا الرهان وملاعبة الرجل اهله . مجهولة لسعدان بن مسلم .

وفي ج ٩ الوافي ص ٢٥ . و ج ٢ ئل باب ١ استحباب إجراء الخيل من السبق ص ٦٦٠ عن الصدوق قال : قال الصادق «ع» : إن الملائكة لتنفر عند الرهان وتلعن صاحبه ما خلا الحافر والخف والريش والنصل . مرسلة .

وفي ج ٢ ئل باب ٣ مايجوز السبق من الرماية ص ٦٦٠ في رواية العلا بن سيابة عن رسول الله (ص) إن الملائكة تحضر الرهان في الخف والحافر والريش وما سوى ذلك فهو قمار . ضعيفة لابن سيابة .

وفي ج ٢ المستدرك ص ٥١٦ في رواية زيد النرسي تنفر ـ الملائكة ـ عند الرهان وإياكم والرهان الارهان الخف الخ . مجهولة للنرسي . بل ربما يناقش في انتساب الاصل المعروف اليه .

ومنها ماعن تفسير العياشي (١) من أن الميسر هو الثقل الخارج بين المتراهنين ، فيدل على الحرمة وضعاً وتكليفاً ، وعليه فلا وجه لحمله على الحرمة الوضعية فقط ، كما صنعه المحقق الايروانى ، ولكنه ضعيف السند .

ومنها مادل (٢) على أن كل ماقومر به فهو من الميسر حتى اللعب بالجوز واللوز والكعاب ، ومعنى المقامرة هو المراهنة على اللعب كما عرفته فى الهامش آنفا .

ومنها رواية اسحاق بن عمار (٣) الصريحة فى حرمة المقامرة بالجوز والبيض وحرمة أكلها ، فانها دلت على تحقق القمار باللعب بغير الآلات المعدة له .

وتدل على هذا ايضا الرواية المشتملة على قئ الإمام «ع» البيض الذي قامر به الغلام « وسيأتى الكلام فى هذه الرواية وبيان أنها ضعيفة السند » .

---

(١) فى ج ٢ ئل باب ١٣٢ تحريم اللعب بالنرد مما يكتسب به ص ٥٦٧ عن تفسير العياشي عن ياسر الخادم عن الرضا «ع» قال : سألته عن الميسر ؟ قال : الثقل من كل شيء قال : والثقل مايخرج بين المتراهنين من الدراهم . مجهولة لياسر . على أن التفسير المزبور لم يثبت اعتباره عندنا .

(٢) فى الباب المذكور من ج ٢ ئل . و ج ٢ كا ص ٢٠١ . و ج ١٠ الوافى ص ٣٥ عن معمر بن خلاد عن أبى الحسن «ع» قال : النرد والشطرنج والاربعة عشر بمنزلة واحدة وكل ما قومر عليه فهو ميسر . صحيحة .

وفى ج ١ كا باب ٤٠ القمار من المعيشة ص ٣٦٢ . و ج ١٠ الوافى ص ٣٥ . و ج ٢ التهذيب ص ١١١ . و ج ٢ ئل باب ٦٣ تحريم كسب القمار مما يكتسب به ص ٥٤٧ : عن جابر عن ابى جعفر «ع» قال : لما أنزل الله على رسوله إنما الخمر والميسر الخ قيل : يارسول الله ماالميسر ؟ قال : كلما تقومر به حتى الكعاب والجوز . ضعيفة لعمرو بن شمر .

وفى ج ٢ المستدرك ص ٤٥٩ عن فقه الرضا «ع» مايدل على ذلك ، ولكنه ضعيف .

(٣) فى ج ١ كا باب ٤٠ القمار من المعيشة ص ٣٦٢ . و ج ١٠ الوافى ص ٣٥ . و ج ٢ التهذيب ص ١١١ . و ج ٢ ئل باب ٦٣ تحريم كسب القمار مما يكتسب به ص ٥٤٧ عن اسحاق بن عمار قال : قلت لأبى عبد الله «ع» : الصبيان يلعبون بالجوز والبيض ويقامرون ؟ فقال : لا تأكل منه فانه حرام .

أقول : من جملة رجال السند فى هذه الرواية محمد بن أحمد النهدي ، وقد رماه النجاشي بالاضطراب ، وضعفه ابن الغضائري ، ووثقه الكشي ، وعليه فلا بد من التوقف كما عليه العلامة .

والحاصل : أن الرهن على اللعب بغير الآلات المعدة للقمار حرام وضعاً وتكليفاً ، فلا وجه لانكار الحرمة التكليفية ، والالتزام بخصوص الفساد ، كما صنعه صاحب الجواهر .

وقد يستدل على ماذهب اليه صاحب الجواهر بما في صحيحة محمد بن قيس (١) الوارده في مواكلة الشاة من أنه قال «ع» : (لاشيء فى المواكلة من الطعام ماقل منه أو كثر ومنع غرامة فيه) . بدعوى أن الامام «ع» لم يتعرض فيها لغير فساد المراهنة فى الطعام ، وأنه ليس لها أثر يترتب عليها ، ولو كانت المراهنة المزبورة محرمة تكليفاً لردع عنها أيضاً .

وأجاب المصنف عن ذلك بأن (هـذا وارد على تقدير القول بالبطلان وعدم التحريم ، لأن التصرف فى هذا المال مع فساد المعاملة حرام أيضا فتأمل) . وتوضيح كلامه : أن سكوت الامام «ع» عن بيان الحرمة في جهة لايستلزم ثبوت الجواز فيها ، وإلا لكانت الرواية دالة على جواز التصرف فى مال الغير بناء على فساد هذه المعاملة ، لأن الامام «ع» قد سكت عن بيان حرمته أيضا .

أقول : الظاهر أن الرواية أجنبية عن المقام ، وإنما هي مسوقة لبيان حكم عقد المواكلة فى الطعام ، فان مالك الشاة قد أباحها لأشخاص معينين بشرط متأخر ، وهو قوله : (إن أكلتموها فهي لكم) . واشترط عليهم الضمان اذا تخلف الشرط المذكور ، وقال : (وإن لم تأكلوها فعليكم كذا وكذا) . وقد حكم الامام «ع» بفساد هذه المعاملة ، وعدم ترتب الاثر عليها بقوله : (لاشيء فى المواكلة) . وأنها ليست من المعاملات التي أمضاها الشارع كما أمضى المزارعة والمضاربة والمساقات وغيرها .

وعلى هذا فمفاد الرواية ينحل الى قضيتين : إحداهما موجبة ، وهي إباحة الشاة بشرط متأخر إباحة مالكية . والثانية سالبة ، وهي عدم تحقق الاباحة المالكية مع تخلف الشرط المذكور . وحكم القضية الاولى هو الجواز وضعاً وتكليفاً من غير غرامة على الآكلين . وحكم القضية الثانية هو عدم الجواز وضعاً ، لاتكليفاً . فتثبت عليه غرامة الاكل ، لكونه مشمولا لعمومات أدلة الضمان ، لا لأنها معاملة خاصة توجب الضمان بنفسها .

ويدل على ذلك من الرواية أمران ، أحدهما : قوله «ع» : (لاشيء فى المواكلة) .

---

(١) فى ج ٢ كا باب ١٩ نوادر القضاء ص ٣٦٤ . و ج ٢ التهذيب باب الزيادات من القضاء ص ٨٨ . و ج ٩ الوافى أواخر القضاء ١٦٩ . عن محمد بن قيس عن أبي جعفر «ع» قال : قضى أمير المؤمنين «ع» فى رجل أكل وأصحاب له شاة فقال : إن أكلتموها فهي لكم وإن لم تأكلوها فعليكم كذا وكذا فقضى فيه أن ذلك باطل لاشيء فى المواكلة من الطعام ماقل منه وما كثر ومنع غرامة فيه . صحيحة .

فان ظاهره ان الصادر بين مالك الشاة وأصحابه إنما هو عقد المواكلة فى الشاة .

وثانيهما : قول المالك : (إن أكلتموها فهي لكم ، وإن لم تأكلوها فعليكم كذا وكذا) فان ظاهره أن هذا القول من المالك صيغة لعقد المواكلة ، وأن المتعاملين بها يحاولون إيجاد معاملة خاصة كسائر المعاملات المقررة فى الشريعة المقدسة .

وقد علم من الوجهين المذكورين : أن كلمة (آكل) فى قول السائل : (فى رجل آكل وأصحاب له شاة) . إنما هو فعل ماض من باب المفاعلة ، وليس باسم فاعل من الثلاثى المجرد ، ولا فعل ماض منه كما هو واضح . ونظير هذه المعاملة كثير الوقوع بين أهل العرف ، فيقول أحدهم لصاحبه : إن أكلت كذا مقداراً من الثمرة أو إن سكنت فى هذه الدار سنة واحدة فليس عليك شيء ، وإلا فعليك كذا وكذا .

قوله : (ثم إن حكم العوض من حيث الفساد حكم سائر المأخوذ بالمعاملات الفاسدة) . أقول : حكم المأخوذ بالقمار وكذلك حكم المأخوذ بسائر المعاملات الفاسدة هو وجوب رد عينه مع البقاء ، ورد بدله من المثل او القيمة مع التلف ، ويأتى الكلام انشاء الله على هذافى البحث عن المقبوض بالعقد الفاسد .

قوله : (وما ورد (١) من قيء الامام (ع) البيض الذي قامر به الغلام) . أقول : لم يتوهم أحد ولا موقع للتوهم ايضا ان القيء من جهة رد البيض الى المالك ، فان آكل الحرام لايجب عليه رد عينه ولو كان عالما عامداً فضلا عما اذا تناوله جاهلا ، لأن الطعام بعدالمضغ يعد فى العرف تالفاً ، خصوصاً بعد وصوله الى المعدة ، أما بعد القيء فانه يعد من القذارات العرفية ، وإنما الوجه فى ذلك هو تنزه الامام (ع) ان لايصير الحرام الواقعي جزءاً من بدنه ، بل الظاهر من الرواية ان البيض قد اشتراه الغلام للامام (ع) ولكنه قامر به فى الطريق ، فلا موضوع هنا للضمان .

ولو سلمنا ان الامام (ع) لم يكن مالكا للبيض فيمكن ان يقال : إن الأموال كلها للامام (ع) ، لأنه أولى بالناس من انفسهم ، ويؤيده مادل على ان الأرض وما يخرج منها له (ع) . وعلى هذين الوجهين فقيء الامام البيض إنما هو لئلا يكون ماصيب به

(١) فى ج ١ كا باب ٤٠ القمار من المعيشة ص ٣٦٢ . و ج ١٠ الوافى ص ٣٥ . و ج ٢ ئل باب ٦٣ تحريم كسب القمار مما يكتسب به ص ٥٤٦ : عن عبد الحميد بن سعيد قال : بعث ابو الحسن (ع) غلاما يشتري له بيضاً او بيضتين فقامر بها فلما أتى به أكله فقال مولى له : إن فيه من القمار ، قال : فدعا بطشت فتقيأ فقاءه . مجهولة لعبد الحميد . وضعيفة لسهل .

القمار جزءاً من بدنه .

وكيف كان فقد أورد المصنف على الرواية (بأن ماكان تأثيره كذلك يشكل أكل المعصوم له جهلا بناء على عدم إقدامه على المحرمات الواقعية الغير المتبدلة بالعلم، لاجهلا، ولا غفلة، لأن مادل على عدم جواز الغفلة عليه فى ترك الواجب وفعل الحرام دل على عدم جواز الجهل عليه فى ذلك).

ويمكن ان يقال: إن الاعتراض على الرواية مبني على كون علم الأئمة بالموضوعات حاضراً عندهم من غير توقف على الإرادة، وقد دلت عليه جملة من الروايات، كما أن علمهم بالاحكام كذلك.

وأما بناء على ان علمهم بالموضوعات تابع لإرادتهم واختيارهم (كما دلت عليه جملة اخرى من الروايات) فلا يتوجه الاشكال على الرواية، لإمكان صدور الفعل عنهم (ع) جهلا قبل الإرادة. ولكن الذي يسهل الخطب أن البحث فى علم الامام من المباحث الغامضة، والأولى رد علم ذلك الى اهله، كما ذكره المصنف (ره). على ان الرواية المذكورة ضعيفة السند.

حكم المسابقة بغير رهان

فى ماعدا الموارد المنصوصة

قوله: (الرابعة المغالبة بغير عوض فى غير مانص على جواز المسابقة فيه). أقول: المشهور بين الاصحاب هو عدم جواز المسابقة بغير رهان فى ماعدا الموارد المنصوصة، كالمصارعة، وحمل الاثقال، والجري على الاقدام، وكالمسابقة على السفن والبقر والكلاب والطيور، والمكث فى الماء، وحفظ الأخبار والأشعار، ورمي البنادق، والوقوف على رجل واحدة وغيرها. وقد ذهب بعض الاصحاب وجمع من العامة (١) الى الجواز.

ويمكن الاستدلال على الحرمة بوجوه:

الأول: دعوى الإجماع عليها، وقد ادعاه غير واحد من الاصحاب.

وفيه أن من المحتمل القريب استناده الى الوجوه الآتية، فليس هنا إجماع تعبدي، ومن هنا علله بعض الاعاظم من الاصحاب بعموم النهي عن المسابقة إلا فى ثلاثة.

---

(١) فى ج ٢ فقه المذاهب ص ٥١ نقل عن المذاهب الاربعة جواز المسابقة بدون رهن

الثاني : ماورد في جملة من الأحاديث (١) من نفي السبق إلا في خف أو حافر أو نصل بدعوى أن السبق بالسكون مصدر لكلمة سبقه الى كذا أي تقدمه وخلفه وغلبه على كذا فيراد من نفيه نفي مشروعية المسابقة والمغالبة وإن لم يكن فيها رهان : فيكون مفاده كمفاد لا رهبانية ولا نجش في الاسلام .

وفيه أن ذلك إنما يتم لو كان المذكور هو السبق بسكون الباء ، ولم يثبت ذلك ، بل في المسالك أن قراءة الفتح هي المشهور . والسبق بالفتح هو العوض الذي يتراهن عليه المتسابقون وعليه فلا تدل الرواية إلا على تحريم المراهنة فقط . بل قال المصنف : إنها (غير ظاهرة في في التحريم أيضا ، لاحتمال إرادة فسادها . بل هو الأظهر ، لأن نفي العوض ظاهر في نفي استحقاقه ، وإرادة نفي جواز العقد عليه في غاية البعد) . ومع الإغضاء عن ثبوت قراءة الفتح ، فالرواية مجملة ، فلا يجوز التمسك بها إلا في الموارد المتيقنة على أنها ضعيفة السند .

ثم إنه أورد المصنف على قراءة السكون بأنه (على تقدير السكون فكما يحتمل نفي الجواز التكليفي فيحتمل نفي الصحة ، لوروده مورد الغالب من اشتمال المسابقة على العوض) .

وفيه أولا : أن المسابقة بدون المراهنة كثيرة في نفسها . وثانياً : أن غلبة الوجود بمجردها لاتوجب الانصراف .

الثالث : أن مفهوم القمار صادق على مطلق المغالبة ولو بدون العوض ، كما يدل عليه ماتقدم في بعض الروايات من تسمية اللعب بالشطرنج بدون المراهنة قماراً ، وعليه فتشمله الاطلاقات الدالة على حرمة القمار .

وفيه أنك قد عرفت فيما سبق آنفاً : أن الرهان مأخوذ في مفهوم القمار ، سواء كان اللعب بالآلات المعدة له أم لا ، فالمسابقة بغير المراهنة خارجة عن القمار موضوعا . وإطلاق القمار عليها أحياناً لايدل على الحقيقة ، فانه أعم من الحقيقة والمجاز ، وحرمة اللعب بالنرد والشطرنج من جهة الأدلة الخاصة ، لامن جهة صدق مفهوم القمار عليه .

---

(١) في ج ١ كا ص ٣٤١ . و ج ٩ الوافي ص ٢٦ . و ج ٢ ئل باب ٣ من كتاب السبق ص ٦٦٠ : عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله «ع» قال : سمعته يقول : لاسبق إلا في خف أو حافر أو نصل : يعني النضال . ضعيفة لمعلى بن محمد . وقد ذكرت هذه الرواية في جملة من أحاديث العامة . راجع ج ١٠ سنن البيهقي ص ١٦ .

وفي ج ٢ المستدرك ص ٥١٧ : عن دعائم الاسلام لاسبق إلا في ثلاث : في خف أو حافر أو نصل . مرسلة . وعن الشهيد الثاني إضافة الجناح .

ولو سلمنا أن إطلاق القمار على المسابقة الخالية عن العوض على سبيل الحقيقة فان السيرة القطعية قائمة على جوازها ، كالسباحة والمصارعة والمكاتبة والمشاعرة وغيرها ، خصوصاً اذا كان الفعل أمراً قربياً ، كبناء المساجد والقناطر والمدارس ، فان في ذلك فليتنافس المتنافسون .

الرابع : أنه قد علل تحريم اللعب بالنرد والشطرنج في بعض الأخبار المتقدمة في الهامش آنفاً : بأنه من اللهو والباطل ، وهو جار فيما نحن فيه أيضا ، بل ورد من طرق الخاصة والعامة أن كل لهو المؤمن باطل إلا في ثلاث (وقد تقدم في الحاشية) وهو باطلاقه شامل للمقـــام ، وقد تقدم أيضا أن (كلما ألهى عن ذكر الله فهو من الميسر). ومن الواضح ان المسابقة وإن كانت بغير عوض تلهي عن ذكر الله .

وفيه أنه لادليل على حرمة مطلق اللهو كما عرفت ، وستعرفه في البحث عن حرمة اللهو فان كثيراً من الامور لهو وهو ليس بحرام كاللعب بالأحجار والأشجار والسبحة واللحية وأزرار الثوب ونحوها . على أنه لاملازمة بين مانحن فيه وبين اللهو ، فان النسبة بينهما هي العموم من وجه ، إذ كثيراً ماتكون المسابقة للاغراض العقلائية من تربية البدن ومعالجته والتنزه والتفرج كما هو واضح .

حرمة القيادة

قوله : (السادسة عشرة القيادة حرام) . أقول : وهي في اللغة السعي بين الشخصين لجمعهما على الوطي المحرم ، وقد يعبر عنها بكلمة الديانة ، ولا شبهة في حرمتها وضعاً وتكليفاً بل ذلك من ضروريات الاسلام ، وهي من الكبائر الموبقة والجرائم المهلكة .

وفي مرسلة الشيخ الورام (١) عن النبي (ص) عن جبرئيل قال : (اطلعت على النار فرأيت في جهنم واديا يغلي فقلت : يامالك لمن هـذا ؟ فقال : لثلاثة : المحتكرين والمدمنين للخمر والقوادين) . وقد تقدم في رواية سعد الإسكاف وغيرهـا (٢) تفسير الواصلة والمستوصلة بذلك .

وفي رواية ابن سنان (٣) عن حد القواد ؟ قال «ع» : (يضرب ثلاثة أرباع حد الزاني

(١) راجع ج ٢ ئل باب ٢٧ تحريم الاحتكار من آداب التجارة ص ٥٧٩ .

(٢) ص ١٩٩ .

(٣) راجع ج ٣ ئل باب ٥ من حد القيادة ص ٤٣٨ .

خمسة وسبعين سوطاً وينفى من المصر الذي هو فيه) . وفي بعض الأحاديث (١) : (لايدخل الجنة عاق ولا منان ولا ديوث) . وفي عيون الأخبار (٢) : (وأما التي كانت تحرق وجهها وبدنها وهي تجر أمعاؤها فانها كانت قوادة) . وقد ورد اللعن والتوعيد على القواد في بعض الأحاديث (٣) .

حرمة اتيان القائف
وترتيب الأثر على قوله

قوله : (السابعة عشرة القيافة حرام في الجملة) . أقول : القيافة في اللغة (٤) معرفة الآثار وشبه الرجل بأخيه وأبيه ، والظاهر أنه لا شبهة في جواز تحصيل العلم أو الظن بأنساب الأشخاص بعلم القيافة وبقول القافة ، ولم يرد في الشريعة المقدسة مايدل على حرمة ذلك . وما ورد في حرمة إتيان العراف والقائف لامساس له بهذه الصورة ، وإنما المراد منه حرمة العمل بقول القافة ، وترتيب الأثر عليه كما سيأتي ، ومع الشك في الحرمة والجواز في هذه الصورة يرجع الى الاصول العملية .

ثم إنه لاشبهة في حرمة الرجوع الى القائف وترتيب الآثار على قوله ، وفي الكفاية لاأعرف فيها الخلاف . وفي المنتهى الإجماع على ذلك . خلافاً لأكثر العامة (٥) فانهم جوزوا

---

(١) راجع ج ٢ المستدرك باب ٢٣ تحريم إتيان العراف مما يكتسب به ص ٤٣٥ .

(٢) راجع ج ٣ ئل باب ١١٧ جملة مايحرم على النساء من مقدمات النكاح ص ٢٧ .

(٣) في ج ٣ ئل باب ٢٧ تحريم القيادة من النكاح المحرم ص ٤٤ : عن ابراهيم بن زياد الكرخي قال : سمعت أبا عبد الله « ع » يقول : لعن الله الواصلة والمستوصلة ، يعني الزانية والقوادة .

وعن عقاب الاعمال عن رسول الله (ص) في حديث قال : ومن قاد بين امرأة ورجل حرم الله عليه الجنة ومأواه جهنم وساءت مصيراً ولم يزل في سخط الله حتى يموت .

(٤) في ج ٦ تاج العروس ص ٢٢٨ : والقائف من يعرف الآثار ج قافة . وقال ابن الاثير : القائف الذي يتبع الآثار ، ويعرفها ، ويعرف شبه الرجل بأخيه وأبيه . ومنه إن مجززاً كان قائفاً .

(٥) في ج ٤ شرح صحيح مسلم ص ٨٢ : أثبت العمل بالقافة الشافعي ، ونفاه أبو حنيفة ، والمشهور عن مالك في الإماء دون الحرائر ، وروى عنه ابن وهب إثباته في —

العمل بقول القافة استناداً الى جملة من الروايات الواردة من طرقهم « وسنشير اليها » .

وتدل على حرمة العمل بقول القافة الآيات الدالة على حرمـــة العمل بغير علم ، وعلى حرمة اتباع الظنون ، وأنها لا تغني من الحق شيئا « وقد تقدمت هذه الآيات (١) » فان نفي النسب عن شخص أو إلحاقه به بالاستحسانات الحاصلة من ملاحظة أعضاء البدن على النحو الذي تقرر في علم القيافة لايتفق والقواعد الشرعية ، فانه هدم لأحكام الارث المترتبة على التوالد الشرعي ، وأيضا قد ثبت في الشريعة أن الولد للفراش ، بل هو من القواعد المسلمة بين الفريقين ، والعمل بالقيافة ينافيها في كثير من الموارد .

ويضاف الى ماذكرناه أن النسب اذا لم تقم على ثبوته أمارة شرعية فان الاستصحاب يقتضي نفيه ، ولا يجوز رفع اليد عنه إلا بالأمارات المعتبرة شرعا ، وليست القيافة منها .

وأما ماورد في أحاديث العامة (٢) من العمل بقول القافة فلا يصلح أن يكون رافعا للاستصحاب ، فانه مضافا الى ضعف السند فيها أنه مناف لما ورد في المنع عن العمل بعلم

ـــ الحرائر . ولا خلاف عند القائلين بالقافة أنها إنما تكون فيما أشكل من الفراشين ثابتين كأمة يطؤها البائع والمشتري في طهر واحد قبل الاستبراء من وطىء البائع ، فتأتي بولد أكثر من ستة أشهر من وطىء المشتري ، وأقل من أقصى الحمل من وطىء البائع .

وإن ألحقه القائف بأحدهما لحق ، وإلا ترك الولد حتى يبلغ فينتسب الى من يميل اليه منهما وإن ألحقه القائف بهما فان مذهب عمر بن الخطاب ومالك والشافعي يترك حتى يبلغ فينتسب الى من يميل اليه . وقال أبو ثور : يكون ابناً لهما . وقال الماجشون ومحمد بن مسلمة المالكيان : يلحق بأكثرهما شبهاً .

وفي هامش ج ١٠ سنن البيهقي ص ٢٦٤ . عن الثوري قال : اذا قال القافة الولد منهما لحق بهما وورثهما وورثاه .

(١) في البحث عن حرمة الرشوة ص ٢٦٥

(٢) منها ماعن عائشة إن النبي (ص) دخل عليها وهو مسرور تبرق أسارير وجهه فقال ألم تسمعي ماقال مجزز المدلجي ورأى اسامة وزيداً نائمين وقد خرجت أقدامها فقال : إن هذه الأقدام بعضها من بعض .

راجع ج ١٠ سنن البيهقي كتاب الدعوى والبينات ص ٢٦٢ . و ج ٤ البخاري آخر كتاب الفرائض . و ج ١ مسلم آخر الرضاع ص ٥٦٥ . و ج ٢ سنن أبي داود كتاب الطلاق ص ٢٨٠ . و ج ٢ سنن النسائي كتاب اللعان ص ١٠٨ . و ج ٨ جامع الترمذي مع شرح ابن العربي آخر باب الولاء والهبة والوصايا ص ٢٩٠ . أسارير : الخطوط ـــ

القيافة في بعض أحاديث الشيعة (١) . وفي رواية الجعفريات (٢) جعل من السحت أجر القافي
وقد استشهد المصنف (ره) على حرمة العمل بقول القافة برواية زكريا بن يحيى (٣) الواردة في قصة أبي الحسن الرضا «ع» ، وإثبات بنوة ابنه الجواد «ع» وإمامته بالرجوع الى القافة حيث زعموا ما كان فينا إمام قط حائل اللون .

ولكن لم نجد في الرواية ما يستشهد به لذلك ، بل الظاهر منها أن الشيعة أيضاً كانوا يعتقدون بقضاء رسول الله (ص) بقول القافة ، وأن الرضا «ع» لم ينكر عليهم ذلك .

نعم يرد على الرواية وجوه ، الأول : أنها ضعيفة السند .

الثاني : أنها مخالفة لضرورة المذهب ، فانها اشتملت على عرض أخوات الإمام وعماته على القافة ، وهو حرام لا يصدر من الإمام «ع» . وتوهم أن ذلك من جهة الاضطرار وهو يبيح المحظورات توهم فاسد ، إذ لم تتوقف معرفة بنوة الجواد للرضا «ع» على إحضار النساء .

الثالث : أن الجماعة الذين بغوا على الرضا «ع» لينفوا بنوة الجواد «ع» عنه لو كانوا معتقدين بامامة الرضا «ع» لما احتاجوا الى القافة بعد إخباره بالبنوة .

— التي تكون بالجبهة .

وفي إرشاد الساري في شرح البخاري ص ٤٤٦ : مجزز بضم الميم وكسر الجيم والزاء الأولى المشددة وآخره زاء معجمة سمي بذلك لأنه كان يجز ناصية الأسير في الجاهلية ويطلقه . وقال العسقلاني في ج ١٢ فتح الباري ص ٤٤ : لم أر من ذكر اسمه .

(١) في ج ٢ ئل باب ٥٤ تحريم إتيان القافة مما يكتسب به ص ٥٤٥ : عن الخصال عن أبي بصير عن ابي عبد الله «ع» قال : قلت : فالقيافة ؟ قال : ما أحب أن تأتيهم ـ الى أن قال «ع» ـ : القيافة فضلة من النبوة ذهبت في الناس حين بعث النبي (ص) .

(٢) راجع ج ٢ المستدرك باب ٢٣ تحريم إتيان القافة مما يكتسب به ص ٤٣٤ .

(٣) جاء إخوة الرضا «ع» اليه فقالوا له : (ما كان فينا إمام قط حائل اللون ، فقال لهم الرضا «ع» : هو ابني ، قالوا : فان رسول الله (ص) قد قضى بالقافة فبيننا وبينك القافة ، قال : ابعثوا أنتم اليهم وأما أنا فلا ولا تعلموهم لما دعوتموهم ـ إلى أن قال ـ : ثم جاؤا بأبي جعفر «ع» فقالوا : ألحقوا هذا الغلام بأبيه ، فقالوا : ليس ههنا أب ولكن هذا عم أبيه وهذا عمه وهذه عمته وإن يكن له ههنا أب فهو صاحب البستان فان قدميه وقدميه واحدة ، فلما رجع أبو الحسن «ع» قالوا : هذا أبوه) . مجهولة لزكريا بن يحيى .

حرمة الكذب

قوله : (الثامنة عشرة : الكذب حرام بضرورة العقول والأديان ، ويدل عليه الأدلة الأربعة) . أقول : لاشبهة في حرمة الكذب ، فانه من قبائح الذنوب ، وفواحش العيوب بل هو مفتاح الشرور ، ورأس الفجور ، ومن أشد الجرائم ، وأكبر الكبائر وحرمته من ضروريات مذهب الاسلام ، بل جميع الأديان ، وقد استدل عليها المصنف بالأدلة الأربعة .

أما الكتاب والسنة الواردة لدى الخاصة (١) والعامة (٢) في ذلك فذكرهما مما لايحصى . وأما الاجماع فمن المحتمل القريب ، بل المقطوع به أنه مستند الى الكتاب والسنة ، فلايكون هنا إجماع تعبدي ، كما هو واضح .

وأما العقل فانه لايحكم بحرمة الكذب بعنوانه الأولي مع قطع النظر عن ترتب المفسدة والمضرة عليه ، وكيف يحكم العقل بقبح الاخبار بالأخبار الكاذبة التي لاتترتب عليها مفسدة دنيوية أو أخروية . نعم اذا ترتب عليه شيء من تلك المفاسد ، كقتل النفوس المحترمة وهتك الأعراض المحترمة ، ونهب الأموال ، أو إيذاء الناس وظلمهم ، ونحوها من العناوين المحرمة ، فان ذلك محرم بضرورة العقل ، ولكنه لايختص بالكذب ، بل يجري في كل مااستلزم شيئاً من الامور المذكورة ولو كان صدقا .

الكذب من الكبائر

قوله : (أحدهما في أنه من الكبائر) . أقول : قد عرفت في مبحث الغيبة تحقيق الحال في كون معصية كبيرة . وقد استدل المصنف على كون الكذب من الكبائر في الجملة بعدة من الروايات :

منها روايتا الأعمش وعيون الأخبار (٣) حيث جعل الامام «ع» الكذب من الكبائر

(١) راجع اصول الكافي بهامش ج ٢ مرآة العقول ص ٣٢٤ . و ج ٣ الوافي ص ١٥٧ . و ج ٢ ئل باب ١٣٨ تحريم الكذب من عشرة الحج ص ٢٣٣ . و ج ٢ المستدرك ص ١٠٠ .

(٢) راجع ج ١٠ سنن البيهقي ص ١٩٥ . و ج ٣ إحياء العلوم ص ٩٣ .

(٣) راجع ج ٢ ئل باب ٤٥ تعيين الكبائر من جهاد النفس ص ٤٦٥ .

في هاتين الروايتين . وفيه أنهما وإن كانتا ظاهرتين في المقصود ، ولكنهما ضعيفة السند(١)

ومنها قوله «ع» في رواية عثمان بن عيسى (٢) : (إن الله جعل للشر أقفالا وجعل مفاتيح تلك الأقفال الشراب والكذب شر من الشراب) .

وفيه أولا : أنها ضعيفة السند . وثانياً : أنها مخالفة للضرورة ، إذ لايلتزم فقيه ، بل ولا متفقه بأن جميع أفراد الكذب شر من شرب الخمر ، فاذا دار الأمر في مقام الاضطرار بين ارتكاب طبيعي الكذب ـ ولو بأن يقول المكره (بالفتح) : إن عمر فلان مائة سنة مع أنه ابن خمسين ـ وبين شرب الخمر فلا يحتمل أحد ترجيح شرب الخمر على الكذب .

ومما ذكرناه ظهر الجواب عما دل (٣) على أن المؤمن اذا كذب بغير عذر كتب الله عليه بتلك الكذبة سبعين زنية أهونها كمن يزني مع أمه . ومن الواضح أن الزناء بالام من أكبر الكبائر ، فكك الكذب ، على أن هذه الرواية أيضاً ضعيفه السند . ويضاف الى ذلك ماذكرناه في مبحث الغيبة ، وهو أن كل واحد من الذنوب مشتمل غالباً على خصوصية لا توجد في غيره ، وكونه أشد من غيره في هذه الخصوصية لايستلزم كونه أشد منه في جميع الجهات .

نعم قد يكون بعض أفراد الكذب أشد من شرب الخمر والزناء ، كالكذب على الله ، وعلى رسوله ، وكالكذب لقتل النفس المحترمة ، ولاثارة الفتنة ونحوها ، ولا مضايقة في جعله حينئذ من الكبائر .

ومنها ماعن العسكري «ع» (٤) فانه قال : (جعلت الخبائث كلها في بيت وجعل مفتاحها الكذب) . بدعوى أن مايكون مفتاحا للخبائث كلها لابد وأن يكون كبيرة .

وفيه أولا : أن الرواية ضعيفة السند . وثانياً : لاملازمة بين كون الشيء مفتاحا للخبائث وبين كونه معصية فضلا عن كونه من الكبائر ، فانه قد يكون الشيء غير محرم ، ومع ذلك يكون مفتاحا للحرام ، كالشبهات ومقدمات الحرام ، وعليه فشأن هذه الرواية شأن الروايات الآمرة بالاجتناب عن الشبهات ، فهي غير دالة على حرمة الكذب فضلا عن

(١) أما رواية العيون فلما تقدم في ص ٢٤٣ . وأما رواية الاعمش فلأحمد بن يحيى ابن زكريا وغيره .

(٢) ضعيفة لعثمان بن عيسى . راجع كا بهامش ج ٢ مرآة العقول ص ٣٢٥ . وج٣ الوافي ص ١٥٧ . وج ٢ ئل باب ١٣٨ تحريم الكذب من عشرة الحج ص ٢٣٣ .

(٣) مرسلة . راجع ج ٢ المستدرك ص ١٠٠ .

(٤) راجع ج ٣ من ج ١٥ البحار ص ٤٣ .

كونه من الكبائر .

قوله : (ويمكن الاستدلال على كونه من الكبائر بقوله تعالى (١) : « إنما يفتري الكذب الذين لا يؤمنون بآيات الله ») . أقول : وجه الدلالة أنه تعالى جعل الكاذب غير مؤمن بآيات الله كافراً بها .

وفيه أن الآية وإن كانت ظاهرة الدلالة على كون الكذب المذكور فيها من الكبائر، ولكن الظاهر من ملاحظة الآية وما قبلها أن المراد بالكاذبين في الآية الشريفة هم الذين يفترون على الله وعلى رسوله في آيات الله ، كاليهود والمشركين ، لزعمهم أن ماجاء به النبي (ص) كله من تلقاء نفسه ومفتريات شخصه ، وقد رد الله كلامهم عليهم بقوله عز من قائل : (إنما يفتري الكذب) . وعلى هذا فالكذابون المذكورون في الآية لم يؤمنوا بالله وبرسوله وبالمعاد من الأول ، لا أن الكذب أوجب خروجهم عن الايمان لكي تدل الآية على مقصد المصنف .

قوله : (كونه من الكبائر من غير فرق بين أن يترتب على الخبر الكاذب مفسدة وأن لا يترتب عليه شيء أصلا) . أقول : ذهب المصنف تبعاً لظاهر الفاضلين والشهيد الثاني الى أن الكذب مطلقا من الكبائر ، سواء ترتبت عليه مفسدة أم لا ، واستند في رأيه هذا الى الاطلاقات المتقدمة التي استدل بها على كون الكذب من الكبائر ، ثم أيده بقول النبي (ص) في وصيته (٢) لأبي ذر رضوان الله عليه : (ويل للذي يحدث فيكذب ليضحك به القوم ويل له ويل له ويل له) . بدعوى أن الأكاذيب المضحكة لا يترتب عليها الايقاع في المفسدة إلا نادراً .

والوجه في جعلها من المؤيدات ماذكره المصنف في مبحث الكبائر من رسالته في العدالة وهو أن من الموازين التي تعد به الخطيئة كبيرة ورود (النص المعتبر على أنها مما أوجب الله عليها النار) . ومن الواضح أن الوصية المذكورة ضعيفة السند .

أقول : قد عرفت أن الاطلاقات المتقدمة لا تنهض لاثبات المطلوب ، إما لضعف السند فيها ، أو لضعف الدلالة ، وكذلك الشأن في رواية أبي ذر ، فهي وإن كانت ظاهرة في المقصود ، ولكن قد عرفت أنها ضعيفة السند .

والتحقيق أنه لادليل على جعل الكذب مطلقاً من الكبائر ، بل المذكور في رواية أبي

(١) سورة النحل ، آية : ١٠٧ .

(٢) راجع ج ٢ ئل باب ١٤٠ تحريم الكذب في الصغير من عشرة الحج ص ٢٣٤ . وج ١٤ الوافي ص ٥٦ . ضعيفة بأبي الفضل ورجاء وابن ميمون أو شمون .

خديجة (١) : (الكذب على الله وعلى رسوله وعلى الاوصياء (ص) من الكبائر) فان الظاهر منها أنها مسوقة للتحديد ، وبيان أن الكذب الذي يعد كبيرة إنما هو الكذب الخاص ، وعليه فتقيد بها المطلقات المتقدمة الظاهرة في كون الكذب بمطلقه من الكبائر بناء على صحتها من حيث السند والدلالة ، ولكن رواية أبي خديجة المذكورة ضعيفة السند .

وفي مرسلة الفقيه (٢) : (من قال عليّ مالم أقله فليتبوأ مقعده من النار) . فان الظاهر منها أن الكذب على الرسول من الكبائر بناء على تفسير الكبيرة بما أوعد الله عليه النار في الكتاب العزيز أو في السنة المعتبرة . وعليه فيدخل فيه الكذب على الله وعلى أوصيائه «ع» لملازمتها للكذب على النبي (ص) ، ولكن الرواية ضعيفة السند .

وفي بعض الاحاديث (٣) أن شهادة الزور واليمين الغموس « الكاذبة التي يتعمدها صاحبها » من الكبائر .

ومما يؤيد أن الكذب ليس مطلقاً من الكبائر ما ورد في مرسلة سيف بن عميرة (٤) من التحذير عن الكذب الصغير والكبير ، فان انقسام الكذب الى الصغير والكبير يدل على عدم كونه مطلقاً من الكبائر إلا أن الرواية مرسلة .

وفي رواية ابن الحجاج (٥) ما يشعر بعدم كون الكذب مطلقاً من الكبائر .

---

(١) ضعيفة بمحمد بن علي . راجع ج ٣ الوافي ص ١٧٥ . وج ٢ ئل باب ٤٥ تعيين الكبائر من جهاد النفس ص٤٦٤ . وفي ج ٣ الوافي ص ١٥٧ . وكا بهامش ج ٢ مرآة العقول ص ٣٢٥ . وج ٢ ئل باب ١٣٩ تحريم الكذب على الله من عشرة الحج ص ٢٣٣ بسند آخر عن أبي خديجة عن أبي عبد الله «ع » الكذب على الله وعلى رسوله من الكبائر . ضعيفة .

(٢) راجع المصدر المزبور من ج ٢ ئل ص ٢٣٤ .

(٣) راجع الباب ٤٥ المتقدم من ج ٢ ئل ص ٤٦٣ .

(٤) راجع كا بهامش ج ٢ مرآة العقول ص ٣٢٤ . وج ٣ الوافي ص ١٥٧ . وج ٢ ئل باب ١٤٠ تحريم الكذب في الصغير والكبير من عشرة الحج ص ٢٣٤ .

(٥) قال : قلت لأبي عبد الله «ع» : الكذاب هو الذي يكذب في الشيء قال : لا من أحد إلا يكون ذلك منه ولكن المطبوع على الكذب . حسنة لابراهيم بن هاشم . راجع كا بهامش ج٢ مرآة العقول ص ٣٢٥ . وج ٢ ئل باب ١٣٨ تحريم الكذب من عشرة الحج ص ٢٣٣ .

أقول : المطبوع على الكذب المجبول عليه بحيث صار عادة له ، ومن لا يكون —

ولكن الذي يعظم الخطب ماتقدمت الاشارة اليه فى مبحث الغيبة من أنه لا أثر لهذه المباحث ، فان الذنوب كلها كبيرة وإن كان بعضها أكبر من بعض ، ولذا اختلفت الاخبار فى تعدادها . ولو سلمنا انقسامها الى الصغيرة والكبيرة فان جميعها مضرة بالعدالة ، فان العدالة هي الاستقامة والاعتدال ، فأي ذنب ارتكبه المكلف فانه يوجب الخروج عنها .

حرمة الكذب في الهزل والجد

هل يحرم الكذب مطلقاً وإن كان صادراً بعنوان الهزل ، أو تختص حرمته بالكذب الجدي ؟ فنقول : إن الكذب المسوق للهزل على قسمين : فانه قد يكون الهازل بكذبه مخبراً عن الواقع ، ولكن بداع المزاح والهزل من دون أن يكون إخباره مطابقاً للواقع ، كأن يخبر أحداً بقدوم مسافر له أو حدوث حادث أو وصول حاجة ليغتر المخاطب بقوله ، فيرتب عليه الاثر ، فيضحك منه الناس ، وهذا لاشبهة فى كونه من الكذب ، فانه عبارة عن الخبر غير الموافق للواقع ، واختلاف الدواعي لايخرجه عن واقعه وحقيقته ، وإذن فيكون مشمولا لما دل على حرمة الكذب .

وقد يكون الكلام بنفسه مصداقا للهزل ، بحيث يقصد المتكلم إنشاء بعض المعانى بداعي الهزل المحض من غير أن يقصد الحكاية عن واقع ليكون إخباراً ، ولا يستند الى داع آخر من دواعي الإنشاء .

ومثاله أن ينشيء المتكلم وصفاً لأحد من حضار مجلسه بداعي الهزل ، كاطلاق البطل على الجبان والزكي على الأبله والعالم على الجاهل ، وهذا لادليل على حرمته مع نصب القرينة عليه كما استقرب به المصنف .

والوجه فى ذلك هو أن الصدق والكذب إنما يتصف بهما الخبر الذي يحكى عن المخبر به ، وقد عرفت : أن الصادر عن الهازل فى المقام ليس إلا الانشاء المحض ، فيخرج عن حدود الخبر موضوعا .

وقد يقال : بالحرمة هنا أيضا ، لإطلاق جملة من الروايات : منها مرسلة سيف المتقدمة ، فانها ظاهرة فى وجوب الاتقاء عن صغير الكذب وكبيره فى الجد والهزل على وجه الاطلاق وفيه مضافاً الى كونها ضعيفة السند ، أن انشاء الهزل خارج عن الكذب موضوعاً كما عرفت ، فلا يشمله مادل على حرمة الكذب . ومن هنا ظهر الجواب عن التمسك برواية

— كذلك لايصدق عليه الكذاب الذي من الصيغ المبالغة ، وهو واضح .

أبي ذر المتقدمة من إثبات الويل لمطلق الكاذب ، كما ظهر الجواب عن رواية الحارث الاعور (١) على أن كلمة (لا يصلح) فيها ظاهرة في الكراهة المصطلحة دون الحرمة ، كما أن قوله «ع» في رواية الأصبغ (٢) : (لا يجد العبد طعم الايمان حتى يترك الكذب هزله وجده) . لا يستفاد منه أزيد من الكراهة ، فان المكروهات مانعة أيضا عن وجدان المؤمن طعم إيمانه وكذلك ظهر الجواب عن رواية الخصال (٣) .

بيان حقيقة الوعد وأقسامه

قوله : (وكيف كان فالظاهر عدم دخول خلف الوعد في الكذب) . أقول : لا بأس بتوضيح حقيقة الوعد ، وبيان حكم الخلف فيه . أما حقيقة الوعد فانه يتحقق بأحد امور ثلاثة ، الاول : أن يخبر المتكلم عن عزمه على الوفاء بشيء ، كأن يقول لواحد : إني عازم على أن أعطيك درهما ، أو اني ملتزم بالمجيء الى ضيافتك ، أو على إعظامك وإكرامك ، ولا شبهة في كون هذا من أفراد الخبر ، غاية الامر أن المخبر به من الافعال النفسانية أعني العزم على الفعل الخارجي نظير الإخبار عن سائر الامور النفسانية من العلم والظن والشك والوهم . وعليه فان كان حين الإخبار عازما فهو صادق وإلا فهو كاذب ، فتشمله أدلة حرمة الكذب ، ويكون خارجا عن المقام .

الثاني : أن ينشيء المتكلم ماالتزمه بنفس الجملة التي تكلم بها بأن يقول : لك عليّ كذا درهما او ديناراً او ثوبا ، ونظيره صيغ النذر والعهد ، كقولك لله عليّ ان افعل كذا ، ولا ريب ان مثل هذه الجمل إنشائية محضة ، فلا تتصف بالصدق ، ولا بالكذب بالمعنى المتعارف ، بل الصدق والكذب في ذلك بمعنى الوفاء بهذا الالتزام وعدم الوفاء به .

الثالث : ان يخبر المتكلم عن الوفاء بأمر مستقبل ، كقوله : أجيئك غداً ، او اعطيك

---

(١) عن علي «ع» قال : لا يصلح الكذب جد وهزل . ضعيفة بأبي وكيع . راجع ج ٢ ئل باب ١٤٠ تحريم الكذب في الصغير والكبير من عشرة الحج ص ٢٣٤ .

(٢) مجهولة لقاسم بن عروة . راجع كا بهامش ج ٢ مرآة العقول ص ٣٢٥ . وج ٣ الوافي ص ١٥٧ . والباب ١٤٠ المذكور من ج ٢ ئل ص ٢٣٤ .

(٣) عن رسول الله (ص) قال : أنا زعيم ببيت في ربض الجنة وبيت في وسط الجنة وبيت في أعلى الجنة لمن ترك المراء وإن كان محقاً ولمن ترك الكذب وإن كان هازلا ولمن حسن خلقه . مجهولة . راجع ج ١٥ البحار كتاب الكفر ص ٤٣ .

درهما بعد ساعة ، او ادعوك الى ضيافتي بعد شهر ، وهذه جمل خبرية بالحمل الشايع ولكنها مخبرة عن امور مستقبلة ، كسائر الجمل الخبرية الحاكية عن الحوادث الآتية ، كالاخبار عن قدوم المسافر غداً ، وعن نزول الضيف يوم الجمعة ، وعن وقوع الحرب بين السلاطين بعد شهر . ولا شبهة في اتصاف هذا القسم من الوعد بالصدق والكذب ، فانها عبارة عن موافقة الخبر للواقع وعدم موافقته له من غير فرق بين انواع الخبر ، وهو واضح .

وأما حرمة الكذب هنا فان تنجزها يتوقف على عدم إحراز تحقق المخبر به في ظرفه ؛ فيكون النهي عنه منجزاً ح . وأما لو احرز حين الاخبار تحقق الوفاء بوعده في ظرفه ، ولكن بدا له ، او حصل له المانع من باب الاتفاق ، واصبح مسلوب الاختيار عن الاتمام والانهاء لم تكن الحرمة منجزة وإن كان إخباره هذا في الواقع كذبا . وأما حكم المقام من حيث خلف الوعد فسيأتي التكلم عليه .

ومن هنا اتضح أن النسبة بين حرمة الكذب وبين خلف الوعد هي العموم من وجه ، فانه قد يتحقق الكذب المحرم حيث لامورد لخلف الوعد ، وقد يوجد خلف الوعد حيث لايوجد الكذب المحرم ، وقد يجتمعان .

وقد ظهر من مطاوي ما ذكرناه ان الاخبار اذا كان عن الامور المستقبلة كان صدق الخبر وكذبه منوطين بتحقق المخبر به في ظرفه على نحو الشرط المتأخر وعدم تحققه فيه .

وعليه فاذا كان عازما على الوفاء بوعده حين الاخبار فهل يجب عليه البقاء على عزمه هذا مالم يطرأ عليه العجز صوناً لكلامه عن الاتصاف بالكذب ؛ او لايجب عليه ذلك ؟ الظاهر هو الثاني ، فانه لا دليل على وجوب إتمام العزم ، وعلى حرمة العدول عنه لكي لا يتصف كلامه السابق بالكذب ، ونظير ذلك الاخبار عن عزمه على إيجاد فعل في الخارج ، كارادة السفر ونحوه ، ولم يتوهم احد وجوب البقاء على عزمه السابق لئلا يتصف كلامه بالكذب على نحو الشرط المتأخر ، واما الادلة الناهية عن الكذب فهي مختصة بالكذب الفعلي ، فلا تشمل غيره كما سيأتي .

خلف الوعد

قد عرفت : ان حقيقة الوعد إنما تتحقق بأحد امور ثلاثة . واما المراد من خلفه فهو نقض ماالتزم به وترك ماوعده وعدم إنهائه وإتمامه . فهل هذا حرام أم لا ؟ قد يقال بالحرمة بدعوى انه من افراد الكذب ، فيكون مشمولا لعموم مادل على حرمته .

ولكنها دعوى جزافية ، فان مادل على حرمة الكذبة يختص بالكذب الفعلي الابتدائى ، فلا يشمل الكذب فى مرحلة البقاء ، وإن شئت قلت : المحرم إنما هو إيجاد الكلام الكاذب لاإيجاد صفة الكذب فى كلام سابق .

ونظير ذلك ماحققناه فى كتاب الصلاة فى البحث عن معنى الزيادة فى المكتوبة ، وقلنا : إن المراد بها هو الزيادة الابتدائية : أي الشيء الذي لايطابق المأمور به حين صدوره من الفاعل ، بحيث اذا وجد لم يوجد إلا بعنوان الزيادة .

وعليه فاذا أوجد المصلي شيئاً فى صلاته بعنوان الجزئية او الشرطية ، ثم بدا له ماأخرجه عن عنوانه الأولي ، وألحقه بالزيادة لم يكن محكوما بحكم الزيادة فى الفريضة ، فلا تشمله قوله «ع» (١) : (من زاد فى صلاته فعليه الاعادة) .

وكذلك فى المقام ، فان مادل على حرمة الكذب مختص بالكذب الابتدائى الفعلي المعنون بعنوان الكذب حين صدوره من المتكلم . اما اذا وجد كلام فى الخارج ، وهوغير متصف بالكذب ، ولكن عرض له ماألحقه بالكذب بعد ذلك فلا يكون حراما ، لانصراف مادل على حرمة الكذب عنه وإن صدق عليه مفهوم الكذب حقيقة من حيث مخالفة المتكلم لوعده وعدم جريه على وفق عهده ، ولذا يطلق عليه وعد كاذب ووعد مكذوب ، كما يطلق على الوفاء به وعد صادق ووعد غير مكذوب .

وقد استدل على حرمة مخالفة الوعد على وجه الاطلاق بالأخبار الكثيرة (٢) الدالة

(١) راجع ج ١ ئل باب ١٩ بطلان الفريضة بالزيادة من الخلل ص ٥١٤ .

(٢) فى كا بهامش ج ٢ مرآة العقول باب خلف الوعد ص ٣٥٤ . و ج ٣ الوافى ص ١٥٧ . و ج ٢ ئل باب ١٠٩ استحباب الصدق فى الوعد من عشرة الحج ص ٢٢٢ : عن هشام بن سالم قال : سمعت أبا عبد الله «ع» يقول : عدة المؤمن أخاه نذر لا كفارة له فمن أخلف فبخلف الله بدأ ولمقته تعرض وذلك قوله تعالى : ياايها الذين آمنوا لم تقولون مالا تفعلون الخ . حسنة لابراهيم بن هاشم . المقت الغضب —

على وجوب الوفاء به .

أقول : الروايات الواردة في هذا المقام كثيرة جداً ، وكلها ظاهرة في وجوب الوفاء بالوعد ، وحرمة مخالفته ، ولم نجد منها مايكون ظاهراً في الاستحباب . ولكن خلف الوعد حيث كان يعم به البلوى لجميع الطبقات في جميع الأزمان ، فلو كان حراما لاشتهر بين الفقهاء كاشتهار سائر المحرمات بينهم ، مع ماعرفت من كثرة الروايات في ذلك ، وكونها بمرأى منهم ومسمع ، ومع ذلك كله فقد أفتوا باستحباب الوفاء به وكراهة مخالفته حتى المحدثين منهم كصاحبي الوسائل والمستدرك وغيرهما مع جمودهم على ظهور الروايات ، وذلك يدلنا على أنهم اطلعوا في هذه الروايات على قرينة الاستحباب ، فأعرضوا عن ظاهرها .

ولكنا قد حققنا في علم الاصول أن إعراض المشهور عن العمل بالرواية الصحيحة لايوجب وهنها ، كما أن عملهم بالرواية الضعيفة لايوجب اعتبارها ، إلا اذا رجع إعراضهم الى تضعيف الرواية ، ورجع عملهم الى توثيقها . وإذن فلا وجه لرفع اليد عن ظهور الروايات المذكورة على كثرتها ، وحملها على الاستحباب .

ولكن الذي يسهل الخطب أن السيرة القطعية بين المتشرعة قائمة على جواز خلف الوعد ، وعلى عدم معاملة من أخلف بوعده معاملة الفساق . ولم نعهد من أعاظم الأصحاب ان ينكروا على مخالفة الوعد كانكارهم على مخالفة الواجب وارتكاب الحرام ، فهذه السيرة القطعية تكون قرينة على حمل الأخبار المذكورة على استحباب الوفاء بالوعد ، وكراهة مخالفته نعم الوفاء به والجري على طبقه من مهمات الجهات الاخلاقية ، بل ربما توجب مخالفته سقوط الشخص عن الاعتبار في الأنظار ، لحكم العقل والعقلاء على مرجوحيته .

ومع ذلك كله فرفع اليد عن ظهور الروايات ، وحملها على الاستحباب يحتاج الى الجرأة والأوفق بالاحتياط هو الوفاء بالوعد .

وقد يستدل على الحرمة ايضا بقوله تعالى (١) : (لم تقولون مالا تفعلون كبر مقتاً عند الله أن تقولون مالا تفعلون) . حيث قيل (٢) : (كبر أن تعدوا من انفسكم مالا تفون

— وعن شعيب العقرقوفي عن ابي عبد الله «ع» قال : قال رسول الله (ص) : من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليف اذا وعد . حسنة لابراهيم .

وغير ذلك من الروايات المذكورة في المصدر المذكور من ئل و ج ٢ المستدرك ص ٨٥ وص ٩٢ . و ج ٢ ئل باب ١٢٢ وجوب أداء حق المؤمن من عشرة الحج .

(١) سورة الصف ، آية : ٢ .

(٢) ج ٥ مجمع البيان ط صيدا ص ٢٧٨ .

به مقتاً عند الله) . وقد استشهد الامام «ع» بهذه الآية ايضا على ذلك في بعض الروايات المتقدمة في الحاشية .

وفيه ان الآية أجنبية عن حرمة مخالفة الوعد فانها راجعة الى ذم القول بغير العمل وعليه فموردها احد الأمرين على سبيل مانعة الخلو .

الأول : ان يتكلم الانسان بالأقاويل الكاذبة بأن يخبر عن اشياء مع علمه بكذبها وعدم موافقتها للواقع ونفس الأمر ، فان هذا حرام بضرورة الاسلام كما تقدم .

الثاني : موارد الامر بالمعروف والنهي عن المنكر : بأن يأمر الناس بالمعروف ، ويتركه هو ، وينهاهم عن المنكر ، ويرتكبه ، وهـذا هو الظاهر من الآية ، ومن الطبرسي في تفسيرها (١) .

وعليه فشأن الآية شأن قوله تعالى (٢) : (أتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم) . وهذا ايضا حرام بالضرورة بل هو اقوى من الامر بالمنكر والنهي عن المعروف بالقول ، لكونه ترويجا للباطل بالعمل ، ومن البديهي ان تأثيره في الترويج اقوى من تأثير القول فيه .

واما الوعيد فمن حيث القاعدة يجري فيه ماجرى في الوعد إنشاء وإخباراً ، واما من حيث الروايات فلا تشمله الأحاديث المتقدمة في الحاشية الظاهرة في الوجوب ، بداهة انه لايجب الوفاء بالوعيد قطعا ، بل قد يحرم ذلك في بعض الموارد جزما .

خروج المبالغة عن الكذب موضوعا

قوله : (ثم إنه لاينبغي الاشكال في ان المبالغة في الادعاء وإن بلغت مابلغت ليست من الكذب) . أقول : اذا كانت المبالغة بالزيادة على الواقع كانت كذبا حقيقة ، كما اذا اعطى زيداً درهما فيقول : اعطيته عشرة دراهم ، او اذا زار الحسين (ع) او بقية المشاهد المشرفة او الكعبة المكرمة مرة واحدة فيقول : زرت عشرين مرة ، ومن هذا القبيل تأدية المعنى بلفظ واحد موضوع للكثرة والمبالغة ، كاطلاق الضراب على الضارب ، فانه إخبار عن الكثرة بالهيئة . نعم لو قامت قرينة خارجية على إرادة الواقع ؛ وكون استعمال اللفظ فيه لاجل المبالغة فقط لما كان كذبا .

ومثله ماهو متعارف بين المتحاورين من استعمال بعض الفصول من الاعداد في مقام

(١) ج ٥ مجمع البيان ص ٢٧٨ .

(٢) سورة البقرة ، آية : ٤١ .

التكثير والاهتمام، كلفظ سبع أو سبعين أو ألف، فيقول المولى لعبده مثلا: لو اعتذرت مني ألف مرة لما قبلت عذرك، ومن ذلك قوله تعالى(١): (إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم). كما ذكره الطبرسي (٢) فان الغرض من الآية هو نفي الغفران رأساً.

وتجوز المبالغة أيضا بالتشبيه والاستعارة، كتشبيه الرجل العالم بالبحر المواج، وتشبيه الوجه الحسن بفلقة القمر، وكالكناية عن الجود بكثرة الرماد، وهزال الفصيل، وجبن الكلب، واستعارة الأسد والسيف البتار للرجل الشجاع، ولا يعد شيء منها كذبا، وكيف والقرآن الكريم وخطب الأئمة وكلمات الفصحاء مشحونة بذلك، بل ربما تكون هذه الخصوصيات وأمثالها موجبة لقوة الكلام، ووصوله الى حد الاعجاز أو مايقرب منه.

والوجه في خروج المبالغة بأقسامها عن الكذب هو أن المتكلم إنما قصد الاخبار عن الواقع فقط، إلا أنه بالغ في كيفية الأداء فتخرج عن الكذب موضوعا، نعم اذا انتفى ماهو ملاك المبالغة من وجه الشبه ونحوه كان الكلام كاذبا.

خروج التورية عن الكذب

قوله: (وأما التورية وهو أن يريد بلفظ معنى مطابقاً للواقع). أقول: المعروف بين أهل اللغة وغيرهم أن الكذب نقيض الصدق فصدق الكلام بالمطابقة، وكذبه بعدم المطابقة وإنما الكلام في بيان معنى المطابق (بالكسر) ـ وأنه عبارة عما يظهر من كلام المتكلم أو عبارة عن مراده منه ـ وبيان المطابق (بالفتح): وأنه عبارة عن الواقع والنسبة الخارجية، أو عن اعتقاد المخبر، أو عن كليهما.

فذهب المشهور الى أن صدق الخبر مطابقته بظهوره للواقع، وكذبه عدم مطابقته للواقع بدعوى أن هيئة الجملة الخبرية إنما وضعت لتحقق النسبة في الخارج، سواء كانت النسبة ثبوتية أو سلبية، كما أن ألفاظ أجزائها موضوعة للمعاني التصورية من الموضوع والمحمول ومتعلقاتها، فمطابقة الخبر لتلك النسبة الخارجية الواقعية صدق، وعدمها كذب، فاذا قيل:

(١) سورة التوبة: آية ٨١.

(٢) في ج ٣ مجمع البيان ط صيدا ص ٥٥: الوجه في تعليق الاستغفار بسبعين مرة المبالغة، لا العدد المخصوص، والمراد بذلك نفي الغفران جملة. وقيل: إن العرب تبالغ بالسبعة والسبعين، ولهذا قيل للأسد: السبع، لأنهم تأولوا فيه لقوته أنها ضوعفت له سبع مرات.

زيد قائم فان هذا القول يدل على تحقق النسبة الخبرية في الخارج أعني اتصاف زيد بالقيام ، فان طابقها كان صادقا ، وإن خالفها كان كاذبا .

وفيه أولا : أنه قد لاتكون للنسبة خارجية أصلا كقولنا شريك الباري ممتنع ، واجتماع النقيضين محال ، والدور أو التسلسل باطل ، وما سوى الله ممكن ، إذ لاوجود للامتناع والامكان والبطلان في الخارج . إلا أن يقال : إن المراد بالخارج ماهو أعم منه ومن نفس الأمر ، ومن البين أن الامثلة المذكورة مطابقة للنسبة في نفس الامر ، وتفسير الخارج بذلك ظاهر المحقق التفتازاني حيث قال في المطول بعد تفسيره الصدق بمطابقة الخبر للواقع ، والكذب بعدم مطابقته للواقع : (وهذا معنى مطابقة الكلام للواقع والخارج وما في نفس الأمر) .

وثانياً : أن الالتزام المذكور لايتفق مع تعريف القضية بأنها تحتمل الصدق والكذب ، فان دلالة الجملة على وقوع النسبة في الخارج تقتضي الجزم بالوقوع ، ومقتضى التعريف المذكور هو الشك في ذلك ، وهما لايجتمعان .

وثالثاً : لو كانت الجمل الخبرية بهيئاتها موضوعة للنسبة الخارجية لكانت دلالتها عليها قطعية . كما أن دلالة الالفاظ المفردة على معانيها التصورية قطعية ، فان الشك لايتطرق الى الدلالة بعد العلم بالموضوع له وإرادة اللافظ ، مع أنه لايحصل للمخاطب بعد سماع الجمل الخبرية غير احتمال وقوع النسبة في الخارج ، وقد كان هذا الاحتمال حاصلا قبل سماعها .

لايقال : قد يحصل العلم بوقوع النسبة في الخارج من إخبار المتكلم لقوة الوثوق به ، فانه يقال : ليس موضع بحثنا اذا اشتملت الجملة الخبرية على قرائن خارجية تدل على صدقها ، بل مورد الكلام هو نفس الخبر العاري عن القرائن ، على أنه لايتم إلا مع الوثوق بالمتكلم ، ومورد البحث أعم من ذلك .

لايقال : إن المخاطب يحصل له من سماع الخبر مالم يحصل قبله من العلوم ، فكيف يسوغ القول : بأن استماع الخبر لم يفده غير ماكان يعرفه أولا .

فانه يقال : إن مايحصل للمخاطب من المعاني التصورية وغيرها فيما سنذكره غير مقصود للقائل بوضع الجمل الخبرية للنسب الخارجية ، وما هو مقصوده لايحصل من ذلك .

وعن النظام ومن تابعه : إن صدق الخبر مطابقته لاعتقاد المخبر ، وكذبه عدمها وإن كان الاعتقاد خطأ ، واستدل عليه بآية المنافقين (١) بدعوى أن الله سجل عليهم بأنهم

---

(١) سورة المنافقين ، آية : ١ .

لكاذبون في قولهم : إنك لرسول الله ، لعدم اعتقادهم بالرسالة المحمدية وإن كان قولهم مطابقاً للواقع .

وأجابوا عنه بأن المنافقين لكاذبون في شهادتهم للرسالة ، لعدم كونها عن خلوص الاعتقاد . وتوضيح ذلك يحتاج الى مقدمتين :

الاولى : أن الشهادة في العرف واللغة (١) بمعنى الحضور سواء كان حضوراً خارجياً ـ كقوله تعالى (٢) : (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) . وكقول المسافر : شاهدت البلد الفلانية وأقمت فيها ـ أم حضوراً ذهنياً ، كحضور الواقعة في ذهن الشاهد .

الثانية : أن المخبر به قد يكون أمراً خارجياً ، وقد يكون أمراً اعتباريا ، وقد يكون أمراً ذهنياً كالإخبار عن الصور النفسانية .

فيتجلى من هاتين المقدمتين أن الإخبار عن الشهادة بالرسالة مبني على حضور المخبر به والمشهود به في صقع الذهن ، لأن الشهادة ليست من الأعيان الخارجية . وحيث إن المنافقين غير معتقدين بالرسالة ، ولم يكن المخبر به وهو الاعتقاد بالنبوة موجوداً في أذهانهم فرماهم الله الى الكذب والفرية ، فلا دلالة في الآية على مقصود النظام .

ويضاف الى ذلك انه لو اخبر احد عن قضية لم يعتقد بوقوعها في الخارج وهي واقعة فيه ، فانه على مسلك النظام خبر كاذب ، مع أنه صادق بالضرورة .

وعن الجاحظ أن صدق الخبر مطابقته للواقع والاعتقاد معاً ، وكذبه عدم مطابقته لها معاً ، وغير ذلك لاصدق ولا كذب ، واستدل على رأيه هذا بقوله تعالى (٣) : (أفترى على الله كذبا أم به جنة) . فان الإخبار حال الجنة غير الكذب ، لأنهم جعلوه قسيما للافتراء وغير الصدق ، لعدم مطابقته للواقع في عقيدتهم .

وفيه أنا نرى بالعيان ، ونشاهد بالوجدان وبحكم الضرورة انحصار الخبر بالصدق والكذب وعدم الواسطة بينها . وأما الآية المذكورة فهي غريبة عن مقصود الجاحظ ، لأن الظاهر منها أن المشركين نسبوا اخبار النبي (ص) الى الافتراء الذي هو كذب خاص ، او الى الإخبار حال الجنة الذي لا أثر له عند العقلاء .

والتحقيق أن الجمل بأجمعها خبرية كانت أم انشائية قد وضعت بهيئاتها النوعية لابراز الصور الذهنية ، واظهار الدعاوى النفسانية (ماشئت فعبر) فان الواضع (أي شخص كان) إنما تعهد (وتابعه بقية الناس) بأنه متى أراد ان يبرز شيئا من دعاويه ومقاصده ان يتكلم

(١) في المنجد : شهد المجلس حضره .

(٢) سورة البقرة ، آية : ١٨١ . (٣) سورة سبأ ، آية : ٨ .

بجملة مشتملة على هيئة خاصة تفي بمرامه وأداء دعواه في مقام المحادثة والمحاورة ، وهذه الجهة : أعني إبراز المقاصد النفسانية بمظهر إنما هي في مرحلة دلالة اللفظ على معناه الموضوع له ، فيشترك فيها جميع الجمل خبرية كانت أم إنشائية ، بل يشترك فيها جميع الالفاظ الموضوعة مفردة كانت أم مركبة .

والوجه فيه أن دلالة اللفظ على معناه بحسب العلقة الوضعية أمر ضروري ، فلا يعقل الانفكاك بينها في مرحلة الاستعمال إلا بانسلاخ اللفظ عن معناه بالقرائن الخارجية .

وهذه الدعاوي النفسانية على قسمين :

الاول : ان تكون أمراً اعتباريا محضاً وقائماً بنفس المعتبر : بأن يعتبر في نفسه شيئاً ثم يظهره في الخارج بمبرز من لفظ او غيره من دون قصد للحكاية عن شيء ، وهذا يسمى إنشاء ، ولا يتصف بالصدق والكذب بوجه ، لانه شيء يقوم بالاعتبار الساذج كما عرفت .

الثاني : ان تكون حاكية عن شيء آخر ، سواء كان هذا المحكي من القضايا الخارجية كقيام زيد في الخارج أم من الأوصاف النفسانية كالعلم والشجاعة والسخاوة ونحوها ، وهذه الحكاية إن طابقت للواقع المحكي اتصفت الدعاوي المذكورة بالصدق ، وإلا فهي كاذبة

وأما اتصاف الجمل الخبرية بها فمن قبيل اتصاف الشيء بحال متعلقه ، كرجل منيع جاره ومؤدب خدامه ، ورحب فناؤه .

فتحصل من جميع ماذكرناه ان المراد من المطابق (بالكسر) هو مراد المتكلم : أي الدعاوي النفسانية ، لاظهور كلامه كما توهم ، وان المراد من المطابق (بالفتح) هو الواقع ونفس الامر المحكي بالدعاوي النفسانية .

واذا عرفت ماتلوناه عليك فنقول : لاشبهة في خروج التورية عن الكذب موضوعا فانها في اللغة (١) بمعنى الستر ، فكأن المتكلم وارى مراده عن المخاطب باظهار غيره ، وخيل اليه انه اراد ظاهر كلامه ، وقد عرفت آنفاً ان الكذب هو مخالفة الدعاوي النفسانية للواقع ، لامخالفة ظاهر الكلام له ، ويتفرع على هـذا ان جواز التورية لايختص بمورد الاضطرار ونحوه ، لانها ليست من مستثنيات الكذب ، بل هي خارجة عنه موضوعا ، ومن هنا ذهب الاصحاب « فيما سيأتي من جواز الكذب عنـد الضرورة » الى وجوب التورية مع التمكن منها ، وعللوا ذلك بتمكن المتكلم مما يخرج به كلامه عن الكذب .

ثم إن الكلام الذي يورى به قد يكون ظاهراً في بيان مراد المتكلم ، ولكن المخاطب

(١) في مجمع البحرين : وريت الخبر بالتشديد تورية اذا سترته واظهرت غيره ، حيث يكون للفظ معنيان احدهما اشيع من الآخر وتنطق به وتريد الخفي .

لغباوته وقصور فهمه لايلتفت اليه ، وهذا خارج عن التورية ، بل هو كسائر الخطابات الصادرة من المتكلم فى مقام المحادثة والمحاورة ، ومن هذا القبيل ما نقل عن بعض الأجلة ان شخصاً اقترح عليه ان يعطيه شيئاً من الدراهم ، وكان يراه غير مستحق لذلك ، فألقى السبحة من يده ، وقال : والله إن يدي خالية ، وتخيل السائل من كلامه انه غير متمكن من ذلك

وقد يكون الكلام ظاهراً فى غير ماأراده المتكلم ، وهو مورد التورية ، كما اذا اراد احد ان ينكر مقالته الصادرة منه فيقول : علم الله ماقلته ، ويظهر كلمة الموصول على صورة أداة النفي ، ويخيل الى السامع انه ينكر كلامه .

ومن هذا القبيل ماذكره سلطان المحققين فى حاشية المعالم فى البحث عن المجمل من (انه سئل احد العلماء عن علي «ع» وابي بكر أيهما خليفة رسول الله (ص) فقال : من بنته فى بيته ، ومنه قول عقيل «ع» امرني معاوية ان ألعن علياً ألا فالعنوه) .

ومن هذا القبيل ايضا ماسئل بعض الشيعة عن عدد الخلفاء فقال : اربعة اربعة اربعة ، وإنما قصد منها الأئمة الاثني عشر ، وزعم السائل انه اراد الخلفاء الاربع .

ومما يدل على جواز التورية ، وخروجها عن الكذب امور :

الاول : نقل ابن ادريس فى آخر السرائر (١) من كتاب عبد الله بن بكير عن ابي عبدالله «ع» (فى الرجل يستأذن عليه فيقول للجارية : قولي ليس هو ههنا ؟ قال : لا بأس ليس بكذب) .

الثاني : روى سويد بن حنظلة (٢) : (قال : خرجنا ومعنا وابل بن حجر يريد النبي (ص) فأخذه اعداء له فخرج القوم ان يحلفوا وحلفت بالله انه اخي فخلى عنه العدو فذكرت ذلك للنبي (ص) فقال : صدقت المسلم اخو المسلم) . وهي وإن كانت ظاهرة الدلالة على جواز التورية ، وعدم كونها من الكذب ، ولكنها ضعيفة السند .

الثالث : ماورد (٣) من نفي الكذب عن قول ابراهيم «ع» : (بل فعله كبيرهم هذا) .

(١) راجع ج ٢ ئل باب ١٤١ جواز الكذب فى الاصلاح من عشرة الحج ص ٢٣٤ .

(٢) مرسلة . وضعيفة لسويد . راجع ج ٢ الخلاف باب الحيل آخر الطلاق ص ٩٨ . والمبسوط باب الحيل آخر الطلاق .

ولا يخفى انه وقع اشتباه عجيب فى المبسوط حين الطبع !! حيث وقعت قطعة من آخر الطلاق بعد ص ٩٨ فى آخر احكام المكاتب فى ذيل مالو جنى بعض عبيد المولى بعضاً ، ووقعت قطعة من احكام جناية العبد فى آخر الطلاق ، فراجع .

(٣) فى كا بهامش ج ٢ مرآة العقول باب الكذب ص ٣٢٦ . و ج ٣ الوافى —

مع أن كبيرهم لم يفعله ، وعن قوله «ع» : (إني سقيم) وما كان سقيما ، وعن قول يوسف (أيتها العير إنكم لسارقون) وما كانوا سراقا ، فيدل ذلك كله على كون الأقوال المذكورة من التورية ، وأن التورية خارجة عن الكذب موضوعا .

نعم يمكن أن يقال : إن نفي الكذب عن قول ابراهيم ويوسف «ع» إنما هو بلحاظ نفي الحكم ، وأنهما قد ارتكبا الكذب لإرادة الاصلاح .

ويدل عليه قوله «ع» في رواية الصيقل : (إن ابراهيم إنما قال : بل فعله كبيرهم هذا ، إرادة الاصلاح وقال يوسف إرادة الاصلاح) . وقوله «ع» في رواية عطا : (لا كذب على مصلح ، ثم تلا : أيتها العير الخ) . وقد تقدمت الروايتان في الحاشية .

ويؤيده ما في بعض أحاديث العامة (١) : (إن ابراهيم كذب ثلاث كذبات : قوله : إني سقيم ، وقوله : بل فعله كبيرهم هذا ، وقوله في سارة : إنها اختي) .

ولكن الروايات المذكورة كلها ضعيفة السند ، كما أن بقية الأحاديث التي اطلعت عليها في القصص المزبورة مشتملة على ضعف في السند أيضا وجهالة في الراوي ، فلا يمكن الاستناد اليها بوجه .

ـــ ص ١٥٨ . و ج ٢ ئل باب ١٤١ جواز الكذب في الاصلاح من عشرة الحج ص٢٣٤ عن الحسن الصيقل قال : قلت لأبي عبد الله «ع» : إنا قد روينا عن أبي جعفر «ع» في قول يوسف «ع» : أيتها العير إنكم لسارقون ؟ قال : والله ماسرقوا وما كذب . وقال ابراهيم «ع» : بل فعله كبيرهم هذا فاسألوهم إن كانوا ينطقون ؟ فقال : والله مافعلوا وما كذب ـ الى أن قال أبو عبد الله «ع» ـ : إن ابراهيم «ع» إنما قال : بل فعله كبيرهم هذا إرادة الاصلاح ـ وقال يوسف «ع» إرادة الاصلاح . مجهولة للحسن الصيقل .

وعن عطا عن أبي عبد الله «ع» قال : قال رسول الله (ص) : لا كذب على مصلح ، ثم تلا : أيتها العير الخ ، ثم قال : والله ماسرقوا وما كذب . ثم تلا : بل فعله الخ ، ثم قال : والله مافعلوه وما كذب . مجهولة بمعمر بن عمرو وعطا .

وفي الوافي في رواية أبي بصير عن أبي جعفر «ع» ولقد قال ابراهيم «ع» : إني سقيم وما كان سقيما وما كذب . ولقد قال ابراهيم «ع» : بل فعله كبيرهم هذا ، وما فعله وما كذب . ولقد قال يوسف «ع» : أيتها العير إنكم لسارقون ، والله ماكانوا سارقين وما كذب . ضعيفة لمعلى بن محمد . وغير ذلك من الروايات المذكورة في ج ٢ المستدرك ص١٠٢ وسيأتي في رواية الاحتجاج مايدل على ذلك .

(١) راجع ج ١٠ سنن البيهقي ص ١٩٨ . و ج ٤ مجمع البيان ط صيدا ص ٤٥٠ .

رفع غشاوة

قد يتوهم أنه لامحيص أن تكون أقوال ابراهيم ويوسف المذكورة كاذبة ، غاية الأمر أنها من الأكاذيب الجائزة ، أما قول ابراهيم «ع» : (إني سقيم) . وقول يوسف «ع» : (أيتها العير إنكم لسارقون) . فصدق الكذب عليها واضح .

وأما قول ابراهيم «ع» : (بل فعله كبيرهم هذا فاسألوهم إن كانوا ينطقون) . فلأن الشرط فيه إما أن يرجع الى السؤال المذكور فيه ، وإما أن يرجع الى الفعل ، فان كان راجعا الى السؤال انحلت الآية الكريمة الى قضيتين : احداهما حملية : وهي قوله تعالى (بل فعله كبيرهم هذا) والثانية إنشائية مشروطة ، وهي قوله تعالى (فاسألوهم إن كانوا ينطقون) أما القضية الاولى فهي كاذبة لكونها غير مطابقة للواقع . وأما القضية الثانية فهي إنشائية لاتتصف بالصدق والكذب .

وإن كان راجعاً الى الفعل الذي نسبه الى كبيرهم كانت الآية مسوقة لبيان قضية شرطية مقدمها قوله تعالى : (بل فعله كبيرهم هذا) وتاليها قوله تعالى : (كانوا ينطقون) فقد دخلت عليها أداة الشرط ، وجعلتها قضية واحدة شرطية ، ومن البديهي أنها ايضا كاذبة ، فان الصدق والكذب في القضايا الشرطية يدوران مدار صحة الملازمة وفسادها ، ولا شبهة أنها منتفية في المقام ، بداهة أنه لاملازمة بين نطق كبير الأصنام وبين صدور الفعل منه ، بل الفعل قد صدر من ابراهيم على كل تقدير ، سواء نطق كبيرهم أم لم ينطق .

أقول : أما رمي قول ابراهيم : (بل فعله كبيرهم هذا) بالكذب فجوابه أنا قد حققنا في مبحث الواجب المشروط من علم الاصول أن الشروط في الواجبات المشروطة إما أن ترجع الى الانشاء : أعني به إبراز الاعتبار النفساني . وإما أن ترجع الى متعلق الوجوب : أي المادة المحضة كما في الواجب المعلق على مانسب الى المصنف في التقريرات . وإما أن ترجع الى المنشأ ، وهو مااعتبره في النفس ثم أبرزه بالانشاء ، فيكون مرجع القيد في قولنا : إن جاءك زيد فأكرمه هو وجوب الاكرام ، فيصير مقيداً بمجيء زيد .

أما الأول فهو محال ، لأن الانشاء من الامور التكوينية التي يدور أمرها بين الوجود والعدم ، فاذا أوجده المتكلم استحال أن يتوقف وجوده على شيء آخر ، لاستحالة انقلاب الشيء عما هو عليه .

وأما الثاني فهو وإن كان ممكناً في مرحلة الثبوت ، ولكنه خلاف ظاهر الأدلة في مقام

الاثبات ، ولا يمكن المصير اليه بدون دليل وقرينة ، وإذن فيتعين الاحتمال الثالث .

وهذا الكلام بعينه جار في القضايا المشروطة من الجمل الخبرية ايضاً ، فان إرجاع القيد فيها الى نفس الإخبار : أي الألفاظ المظهرة للدعاوي النفسانية غير معقول ، لتحققه بمجرد التكلم بالقضية الشرطية ، ولا يعقل بعد ذلك أن تكون موقوفة على حصول قيد اوشرط .

واما إرجاعه الى متعلق الخبر وهو وإن كان سائغاً في نفسه ، ولكنه خلاف ظاهر القضايا الشرطية . و ح فيتعين إرجاعه الى المخبر به ، وهو الدعاوي النفسانية ، مثلا اذا قال أحد : إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ، فان معناه أن دعوى تحقق النهار مقيدة بطلوع الشمس ، ومع عدم طلوعها فالدعوى منتفية .

وعليه فتقدير الآية (بل فعله كبيرهم إن نطقوا فاسألوهم) فقد علقت الدعوى على نطق كبيرهم ، ولما استحال نطقه انتفت الدعوى ، فلا تكون كاذبة . ونظير ذلك قولك : فلان صادق فيما يقول إن لم يكن فوقنا سماء ، وكقولك ايضاً : لاأعتقد إلاهاً إن كان له شريك ، ولاأعتقد خليفة للرسول (ص) إن لم يكن منصوبا من الله . هذا فاغتنم .

ويؤيد ماذكرناه خبر الاحتجاج (١) عن الصادق «ع» إنه قال : (ما فعله كبيرهم وما كذب ابراهيم ، قيل : وكيف ذلك ؟ فقال : إنما قال ابراهيم : إن كانوا ينطقون ، فان نطقوا فكبيرهم فعل وإن لم ينطقوا فلم يفعل كبيرهم شيئاً فما نطقوا وما كذب ابراهيم) . وقد ذكر المفسرون وجوهاً لتفسير الآية (٢) فراجع .

وأما رمي قول ابراهيم : (إني سقيم) بالكذب فجوابه ان المراد به كونه سقيما في دينه أي مرتاداً وطالباً في دينه . ويؤيده ما في خبر الاحتجاج المتقدم عن الصادق «ع» من قوله (ما كان ابراهيم سقيما وما كذب وإنما عنى سقيما في دينه : أي مرتاداً) . ومعنى المرتاد في اللغة هو الطلب والميل : أي إني طالب في ديني ومجد لتحصيل الاعتقاد بالمبدأ والمعاد ، فقد خيل بذلك الى عبدة الأصنام والنجوم انه مريض لايقدر على التكلم ، فتولوا عنه مدبرين ، وأخروا المحاكمة الى وقت آخر ، وللعلماء فيه وجوه اخرى قد ذكرها المفسرون في تفاسيرهم .

وأما رمي قول يوسف «ع» : (أيتها العير انكم لسارقون) بالكذب فقد ذكروا في الجواب عنه وجوهاً : أظهرها ان المؤذن لم يقل : أيتها العير انكم لسرقتم صواع الملك ، بل قال : انكم لسارقون ، ولعل مراده انكم سرقتم يوسف من ابيه ، ألا ترى انهم لما سألوا :

(١) مرسلة . ص ١٩٤ .

(٢) راجع ج ٤ مجمع البيان ط صيدا ص ٥٣ .

ماذا تفقدون ؟ قالوا لهم : نفقد صواع الملك ، ولم يقولوا : سرقتم ذلك .

ويؤيده ما في خبر الاحتجاج المتقدم عن الصادق «ع» من قوله : (انهم سرقوا يوسف من ابيه ألا ترى الخ) .

مسوغات الكذب

جواز الكذب لدفع الضرورة

قوله : (فاعلم انه يسوغ الكذب لوجهين : أحدهما الضرورة اليه فيسوغ معها بالأدلة الأربعة) . أقول : لاشبهة في كون الكذب حراما في نفسه ومبغوضاً بعينه ، لظاهر الأدلة المتقدمة المطبقة على حرمته . وعلى هذا فلا وجه لما زعمه الغزالي (١) من (ان الكذب ليس حراما بعينه ، بل فيه من الضرر على المخاطب او على غيره ، فان أقل درجاته أن يعتقد المخبر الشيء على خلاف ماهو عليه فيكون جاهلا ، وقد يتعلق به ضرر غيره) .

نعم الظاهر ان حرمة الكذب ليست ذاتية كحرمة الظلم ، ولذا يختلف حكمه بالوجوه والاعتبارات ، وعليه فاذا توقف الواجب على الكذب ، وانحصرت به المقدمة وقعت المزاحمة بين حرمة الكذب وبين ذلك الواجب في مقام الامتثال ، وجرت عليهما احكام المتزاحمين ، مثلا اذا توقف إنجاء المؤمن ودفع الهلكة عنه على الكذب كان واجباً .

وقد استدل المصنف على جواز الكذب في مورد الاضطرار بالأدلة الاربعة : اما الاجماع فهو وان كان محققا ، ولكنه ليس إجماعا تعبديا كاشفاً عن رأي المعصوم ، فان الظاهر ان المجمعين قد استندوا في فتياهم بالجواز الى الكتاب والسنة ، فلا وجه لجعله دليلا مستقلا في المسألة ، وقد مر نظير ذلك مراراً .

وأما العقل فهو وان كان حاكما بجواز الكذب لدفع الضرورات في الجملة ، كحفظ النفس المحترمة ونحوه ، إلا انه لايحكم بذلك في جميع الموارد ، فلو توقف على الكذب حفظ مال يسير لايضر ذهابه بالمالك فان العقل لايحكم بجواز الكذب ح .

واما الكتاب فقد ذكر المصنف منه آيتين : الاولى قوله تعالى (٢) : (من كفر بالله من بعد إيمانه إلا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان ولكن من شرح بالكفر صدراً فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم) . وتقرير الاستدلال ان الآية الشريفة تدل بالمطابقة على جواز

(١) راجع ج ٣ إحياء العلوم بيان مارخص فيه من الكذب ص ١٢١ .

(٢) سورة النحل ، آية : ١٠٨ .

التكلم بكلمة الكفر والارتداد عن الاسلام عند الاكراه والاضطرار بشرط ان يكون المتكلم معتقداً بالله ومطمئناً بالايمان ، فتدل على جواز الكذب فى غيرذلك للمكره بطريق أولى

الثانية : قوله تعالى (١) : (لايتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين ومن يفعل ذلك فليس من الله فى شيء إلا ان تتقوا منهم تقاة) أي لايجوز للمؤمنين ان يتخذوا الكافرين اولياء لانفسهم يستعينون بهم ، ويلتجؤن اليهم ، ويظهرون المحبة والمودة لهم إلا ان يتقوا منهم تقاة ، فانه ح يجوز إظهار مودتهم تقية منهم ، فتدل هذه الآية ايضا على جواز الكذب فى سائر موارد التقية بالأولى .

ولكن لادلالة فى الآيتين على جواز الكذب فى جميع موارد الاضطرار غير مورد الخوف والتقية .

وأما الأخبار المجوزة للكذب فى موارد الخوف والتقية فهي اكثر من ان تحصى ، وقد استفاضت ، بل تواترت على جواز الحلف كاذبا لدفع الضرر البدني او المالي عن نفسه او عن اخيه ، وستأتى الاشارة الى جملة منها .

قوله. (إنما الاشكال والخلاف فى انه هل يجب ح التورية لمن يقدر عليها أم لا ؟). اقول : قد وقع الخلاف بين الاعلام فى ان جواز الكذب هل هو مقيد بعدم التمكن من التورية أم لا؟ فنسب المصنف القول الاول الى ظاهر المشهور .

ولكن العبارات التي نقلها عنهم إما غير ظاهرة فى مقصوده ، وإما ظاهرة فى خلافه . أما الاول : فكالمحكي عن الغنية والسرائر ويبع وعد واللمعة وشرحها وجامع المقاصد وغيرها من الكتب ، فان مفروض الكلام فيها إنما هو اشتراط جواز الحلف الكاذب بعدم التمكن من التورية . وأما جواز مطلق الكذب فهو خارج عن مورد كلامهم ، فانهم قالوا فى مسألة جواز الحلف لدفع الظالم عن الوديعة : انه يجوز الحلف كاذبا اذا لم يحسن التورية ، وإلا فيوري بما يخرجه عن الكذب .

واما الثاني : فكالمحكي عن المقنعة حيث قال : (من كانت عنده امانة فطالبها ظالم فليجحد وإن استحلفه ظالم على ذلك فليحلف ، ويوري فى نفسه بما يخرجه عن الكذب - الى ان قال - : فان لم يحسن التورية وكانت نيته حفظ الامانة أجزأته النية وكان مأجوراً) .

اما ان هذه العبارة ظاهرة فى خلاف مقصود المصنف فلان المذكور فيها امران :

الأول : اذا طلب الظالم الوديعة من الودعي جاز له إنكارها مطلقاً سواء تمكن من التورية أم لا .

---

(١) سورة آل عمران ، آية : ٢٧ .

الثاني : اذا استحلف الظالم الودعي على إنكار الوديعة جاز له الحلف مع عدم التمكن من التورية . ولو كان نظر صاحب المقنعة الى اعتبار التمكن من التورية في جواز مطلق الكذب لم يفصل بين الحلف وغيره . وعلى الاجمال فلا دلالة في شيء من هذه العبارات المنقولة عن الأصحاب على مقصود المصنف . ثم إن المصنف وجه ما نسبه الى المشهور بوجهين ، وسنتعرض لهما فيما بعد انشاء الله .

قوله : (إلا ان مقتضى اطلاقات أدلة الترخيص في الحلف كاذبا لدفع الضرر البدني او المالي عن نفسه او اخيه عدم اعتبار ذلك) . اقول : بعد ما نسب المصنف القول المذكور الى ظاهر المشهور ، ووجهه بوجهين آتيين حاول استفادة حكم المسألة من الاخبار وجعل اعتبار عدم التمكن من التورية في جواز الحلف كاذباً موافقاً للاخبار وذكر جملة منها وترك جملة اخرى ، وأحال بعضها الى ما يأتي من جواز الكذب في الاصلاح ، وهي بأجمعها(١) ظاهرة في جواز الحلف الكاذب لدفع الضرر البدني او المالي عن نفسه او عن اخيه على وجه الاطلاق ، وليست مقيدة بعدم التمكن من التورية ، وهي تدل بطريق الأولوية على جواز الكذب بغير حلف لدفع الضرر .

وقد استحسن المصنف عدم اعتبار القيد المزبور ، لأن ايجاب التورية على القادر لايخلو

---

(١) في ج ٣ ئل باب ١٢ جواز الحلف باليمين الكاذبة من الأيمان ص٢٢٠ عن اسماعيل عن ابي الحسن الرضا «ع» في حديث قال : سألته عن رجل أحلفه السلطان بالطلاق او غير ذلك فحلف ؟ قال : لاجناح عليه ، وعن رجل يخاف على ماله من السلطان فيحلفه لينجو به منه ؟ قال : لاجناح عليه ، وسألته هل يحلف الرجل على مال اخيه كما يحلف على ماله ؟ قال : نعم .

وعن السكوني عن رسول الله (ص) : احلف بالله كاذبا ونج اخاك من القتل . ضعيفة للنوفلي .

وعن الصدوق قال : وقال الصادق «ع» : اليمين على وجهين ـ الى ان قال ـ : فأما الذي يوجر عليها الرجل اذا حلف كاذبا ولم تلزمه الكفارة فهو ان يحلف الرجل في خلاص امرىء مسلم او خلاص ماله من متعد يتعدى عليه من لص او غيره .

وعن زرارة عن ابي جعفر «ع» قال : قلت له : انا نمر على هؤلاء القوم فيستحلفونا على اموالنا وقد أدينا زكاتها ؟ فقال : يازرارة اذا خفت فاحلف لهم ماشاؤا . موثقة لابن بكير

وفي ج ٢ ئل باب ١٤١ من عشرة الحج ص ٢٣٦ في كتاب الاخوان عن الرضا (ع) : وان الرجل يكذب على اخيه يريد به نفعه فيكون عند الله صادقا .

عن الالزام بالعسر والحرج (فلو قيل : بتوسعة الشارع على العباد بعدم ترتيب الآثار على الكذب فيما نحن فيه وإن قدر على التورية كان حسنا) .

ثم انه (ره) احتاط في المسألة ، ورجع الى ما نسبه الى ظاهر المشهور ، وجعله مطابقاً للقاعدة ، وقال : (إلا ان الاحتياط في خلافه ، بل هو المطابق للقواعد لولا استبعاد التقييد في هذه المطلقات ، لأن النسبة بين هذه المطلقات وبين مادل كالرواية الاخيرة وغيرها على اختصاص الجواز بصورة الاضطرار المستلزم للمنع مع عدمه مطلقا عموم من وجه ، فيرجع الى عمومات حرمة الكذب فتأمل) . فمراده من التقييد ماذكره قبل هذا بقوله : (يصعب على الفقيه التزام تقييدها بصورة عدم القدرة على التورية) . ومراده من المطلقات ماذكره من الأخبار الواردة في جواز الحلف الكاذب لدفع الضرر البدني أو المالي عن نفسه أو عن أخيه ، وما يأتي من الأخبار الواردة في جواز الكذب للاصلاح .

وتوضيح مرامه : أنه اذا قطعنا النظر عن استبعاد التقييد في هذه المطلقات فان ماذهب اليه المشهور هو الموافق للاحتياط ، والمطابق للقواعد ، لأن النسبة بين المطلقات المزبورة وبين رواية سماعة (١) وما في معناها (٢) هي العموم من وجه ، فان بعض المطلقات ظاهرة في جواز الكذب لمجرد إرادة الاصلاح ، وبعضها ظاهر في جواز الحلف الكاذب لدفع الضرر البدني أو المالي عن نفسه أو عن أخيه ، سواء بلغ ذلك حد الاضطرار أم لا ، ورواية سماعة ومايساويها في المضمون ظاهرة في اختصاص جواز الحلف كاذبا بصورة الخوف والاضطرار والاكراه ، فتدل بمفهومها على حرمته في غير الموارد المذكورة . وح فتقع المعارضة بين مفهوم رواية سماعة وبين مطلقات الحلف الكاذب في غير الموارد المذكورة ، كما تقع المعارضة بينها وبين مطلقات الكذب لإرادة الاصلاح في غير الموارد المذكورة أيضاً . فيتساقطان في مورد الاجتماع ، ويرجع الى عمومات حرمة الكذب .

ولا بعد في تقييد المطلقات ، فانها واردة بلحاظ حال عامة الناس الذين لايلتفتون الى التورية ليقصدوها ، ويلتجئوا اليها عند الخوف والتقية . وعليه فلا بأس بتقييدها بمن يتمكن من التورية .

---

(١) في ج ٣ ئل باب ١٢ جواز الحلف باليمين الكاذبة من الأيمان ص ٢٢٠ عن سماعة عن أبي عبد الله «ع» قال : اذا حلف الرجل تقية لم يضره اذا هو أكره واضطر اليه وقال : ليس شيء مما حرم الله إلا وقد أحله لمن اضطر اليه . مرسلة .

(٢) في المصدر المذكور في موثقة ابن بكير فقال «ع» : يازرارة اذا خفت فاحلف لهم ماشاؤا . وغير ذلك من الروايات .

وقد أورد المحقق الايرواني على المصنف بوجهين :

الوجه الأول : أنه لامفهوم لرواية سماعة ، فانها ناظرة الى جواز الكذب لأجل الإكراه والإضطرار . وأما جوازه في غير مورد الضرورة أو حرمته فيه فخارج عن الرواية .

وفيه أن الظاهر من المحقق المذكور أنه إنما نفى المفهوم عن الرواية ، لأنه لم ينظر إلا الى ذيلها ، وهو مسوق لضرب قاعدة كلية ليس لها مفهوم ، ومن المعلوم أن المصنف إنما أثبت المفهوم للرواية نظراً الى صدرها ، ولا شبهة أنه قضية شرطية مشتملة على عقد شرطي ايجابي ، وهو المنطوق ، وعلى عقد شرطي سلبي وهو المفهوم .

الوجه الثاني : أنا لو سلمنا المعارضة المذكورة التي أبداها المصنف بين مفهوم رواية سماعة وبين المطلقات المزبورة ، فانه لاوجه للرجوع الى مطلقات حرمة الكذب ، إذ النسبة بين الاطلاقين هي العموم من وجه ، وبعد تعارضهما في مادة الاجتماع وتساقطهما فيها يرجع الى أصالة الحل .

وفيه أنه لم يظهر لنا مراده من هذا الاشكال ، فان النسبة بين الاطلاقين هي العموم المطلق ، لأن مادل على جواز الكذب أخص مما دل على حرمته ، وإذن فلا مناص عن تقييد مطلقات حرمة الكذب بما دل على جوازه في موارد خاصة .

والتحقيق أنه لاوجه لرفع اليد عن المطلقات الدالة على جواز الحلف كاذبا لانجاء النفس المحترمة من الهلكة ، ولحفظ مال نفسه أو مال أخيه عن التلف ، فقد ذكرنا في مبحث التعادل والترجيح من علم الاصول أن من المرجحات في الدليلين المتعارضين بالعموم من وجه ان يلزم من تقديم احدهما إلغاء العنوان المأخوذ في الدليل الآخر على سبيل الموضوعية بخلاف العكس ، وقد مثلنا له في بعض المباحث السابقة (١) بأمثلة متعددة ، وواضح أن مانحن فيه من هذا القبيل ، فان المطلقات المذكورة دلت على جواز الحلف كاذبا لانجاء النفس المحترمة ، ولحفظ مال نفسه او مال اخيه ، وهي مشتركة مع رواية سماعة وما في معناها في تجويز الحلف كاذبا للاكراه والاضطرار ، وإنما تمتاز المطلقات عن رواية سماعة وما يساويها في المضمون باشتمالها على جواز الحلف الكاذب في غير موارد الخوف والاضطرار أيضاً .

وعليه فلو قدمنا رواية سماعة وما في مضمونها على المطلقات المزبورة ، وحكمنا لذلك بحرمة الحلف كاذبا في غير موارد الاكراه والاضطرار لكانت العناوين المأخوذة في تلك

---

(١) ص ٩٩ وص ١٠٠ .

المطلقات : أعني حفظ النفس والمال لنفسه او لاخيه كلها لاغية .

واما لو قدمنا المطلقات وحفظنا العناوين المذكورة فيها فانه لايلزم منه إلا إلغاء المفهوم فقط عن رواية سماعة وما في معناها . ونتيجة ذلك أنه يجوز الحلف كاذبا لانجاء النفس المحترمة ، ولحفظ مال نفسه او مال اخيه على وجه الاطلاق ، فيقيد بها مادل على حرمة الكذب على وجه الاطلاق .

لايقال : إن حرمة الكذب ذاتية ، لاستقلال العقل بقبحه ، فليست قابلة للتخصيص ، وأما ارتكابه في موارد الضرورة فلأن العقل يستقل بوجوب ارتكاب أقل القبيحين .

فانه يقال : قد عرفت آنفاً أن العقل لايستقل بقبح الكذب في نفسه إلا اذا ترتبت عليه المفسدة ، فلا تكون حرمته ذاتية لا تقبل التخصيص ، فيكشف من تجويز الشارع الكذب في بعض الموارد أنه ليس بقبيح ، لأنه من باب حكم العقل بارتكاب أقل القبيحين .

وقد وجه المصنف كلام المشهور بوجهين : الاول : أن الكذب حرام ، ومع التمكن من التورية لايحصل الاضطرار اليه ، فيدخل تحت العمومات .

الثاني : أن قبح الكذب عقلي ، فلا يسوغ إلا مع عروض عنوان حسن عليه يغلب على قبحه ، وهذا لايتحقق إلا مع العجز عن التورية . ولكن قد ظهر لك مما قدمناه آنفاً ضعف الوجهين المذكورين .

وأما المطلقات الدالة على جواز الكذب للاصلاح فلا معارضة بينها وبين رواية سماعة وما في معناها ، ووجه ذلك أن تلك المطلقات انما دلت على جواز الكذب للاصلاح ، ورواية سماعة وما في مضمونها انما دلت على حرمة الحلف كاذبا في غير موارد الاكراه والاضطرار والخوف ، فلا وجه لوقوع المعارضة بينها كما يرومه المصنف .

لايقال : ان مادل على جواز الحلف كاذبا لحفظ النفس والمال دل على جواز الكذب لها بطريق الاولوية كما أشرنا اليه سابقاً ، وعليه فتقع المعارضة بينها وبين رواية سماعة وما في مضمونها في مطلق الكذب ايضاً .

فانه يقال : لامنافاة بين جواز الكذب لحفظ النفس والمال وبين مفهوم رواية سماعة من تخصيص حرمة الحلف كاذبا بغير موارد الاكراه والاضطرار .

قوله : (ثم ان أكثر الاصحاب مع تقييدهم جواز الكذب بعدم القدرة على التورية الخ)

أقول : حاصل كلامه : أن أكثر الاصحاب قيدوا جواز الكذب بعدم التمكن من التورية ومع ذلك فقد أطلقوا القول بفساد ما اكره عليه من العقود والايقاعات ، ولم يقيدوا ذلك بعدم القدرة على التورية ، وصرح الشهيد الثاني (ره) في الروضة و لك في باب الطلاق

بعدم اعتبار العجز عنها ، بل في كلام بعضهم دعوى الاتفاق عليه .

وقد أورد المصنف على ذلك بأن المكره على البيع انما اكره على التلفظ بصيغة البيع ، ولم يكره على حقيقته ، فالاكراه على البيع الحقيقي يختص بغير القادر على التورية ، كما ان الاضطرار على الكذب مختص بالعاجز عنها ، وعليه فاذا أكره على البيع فلم يورّ مع قدرته على التورية فقد أوجد البيع بارادته واختياره ، فيكون صحيحاً .

وأجاب عن هذا الايراد بوجود الفارق بين المقامين ، وحاصله : أن ماأكره عليه في باب المعاملات إنما هو نفس المعاملة وواقعها ، والأخبار الدالة على رفع مااستكره عليه كحديث الرفع ونحوه لم تقيد ذلك بعدم القدرة على التورية ، فاذا أوجد المكره المعاملة فقد أوجد نفس ماأكره عليه ، ويرتفع أثره بالاكراه . وهـذا بخلاف الكذب ، فانه لايجوز إلا في مورد الاضطرار ، ومن المعلوم أن الاضطرار لايتحقق مع التمكن من التورية .

وفيه أولا : أنه لافارق بين الاكراه والاضطرار ، لأن الاكراه في اللغة حمل المكره على أمر وإجباره عليه من غير رضى منه ، ولا شبهة في أن هذا المعنى لايتحقق إذا أمكن التفصي ، كما هو الحال في الاضطرار .

وثانياً : أنا لو لم نعتبر في مفهوم الاكراه أن لايتمكن المكره من التفصي فان لازم ذلك جواز ارتكاب المحرمات اذا اكره عليها وإن كان قادراً على التخلص ، كما اذا أكرهه أحد على شرب الخمر ، وكان متمكناً من هراقتها على جيبه . وكما اذا أكرهه جائر على أخذ أموال الناس بالظلم والعدوان ، وكان متمكناً من أن يدفع مال الظالم اليه ، ويوهمه أنه إنما يعطيه من مال غيره ، ولا شبهة في حرمة الارتكاب في أمثال هذه الصور . هذا كله بناء على المشهور ، كما نسبه المصنف الى ظاهرهم من تقييد جواز الكذب بعدم القدرة على التورية

والتحقيق أن يفصل بين الأحكام التكليفية وبين الأحكام الوضعية في باب المعاملات العقود منها والايقاعات . أما الأحكام التكليفية وجوبية كانت أم تحريمية فان تنجزها على المكلفين ، ووصولها الى مرتبة الفعلية لتبعثهم على الاطاعة والامتثال مشروطة بالقدرة العقلية والشرعية ، واختلاف الدواعي في ترك الواجبات وارتكاب المحرمات لايؤثر في تبديلها أو في رفعها بوجه .

ومثال ذلك : أن شرب الخمر مع التمكن من تركه حرام وإن كان شربه بداعي رفع العطش أو غيره من الدواعي عدا الإسكار ، كما أن المناط في رفع الأحكام التكليفية هو عدم القدرة على الامتثال ولو بالتورية ونحوها . مثلا اذا أكره الجائر أحداً على شرب الخمر ولم يتمكن المجبور من تركه بالتورية أو بطريق آخر ، فان الحرمة ترتفع بحديث الرفع

ونحوه . وأما اذا تمكن من موافقة التكليف بالتورية ، أو بجهة اخرى فلا موجب لسقوط الحرمة .

نعم ظاهر جملة من الروايات الماضية ، وجملة اخرى من الروايات الآتية هوجواز الكذب والحلف الكاذب في موارد خاصة على وجه الاطلاق حتى مع التمكن من التورية ، وعليه فيمتاز حكم الكذب بذلك عن بقية الأحكام التكليفية . ومن هنا ظهر ضعف قول المصنف (إن الضرر المسوغ للكذب هو المسوغ لسائر المحرمات) .

وأما الاحكام الوضعية في المعاملات ، كصحة العقود والايقاعات او فسادها فهي تدور من حيث الوجود والعدم مدار أمرين : الاول : كون المتعاملين قادرين على المعاملة بالقدرة التي هي من الشرائط العامة المعتبرة في جميع الأحكام .

الثاني : صدور إنشاء المعاملة عن الرضى وطيب النفس ، لآية التجارة عن تراض ، والروايات الدالة على حرمة التصرف في مال غيره إلا بطيب النفس والرضى ، فاذا انتفى احد الأمرين فسدت المعاملة ، ولم تترتب عليها الآثار .

وعليه فلو أكره الظالم أحداً على بيع امواله فباعها بغير رضى وطيب نفس كان البيع فاسداً سواء تمكن المكره في دفع الاكراه من التورية أم لم يتمكن ، واذا باعها عن طيب نفس كان البيع صحيحاً . وعلى الاجمال فالمناط في صحة المعاملات صدورها عن طيب النفس والرضى .

تذييل

لاشبهة في عدم ثبوت أحكام المكره على المضطر في باب المعاملات ، ووجه ذلك أن حديث الرفع إنما ورد في مقام الامتنان على الامة . وعلى هذا فلو اضطر احد الى بيع أمواله لأداء دينه ، أو لمعالجة مريضه ، أو لغيرها من حاجاته فان الحكم بفساد البيع ح مناف للامتنان ، وأما الاكراه فليس كك كما عرفت .

قوله : (نعم يستحب تحمل الضرر المالي الذي لايجحف) . أقول : حاصل كلامه : أنه يستحب تحمل الضرر المالي الذي لا يجحف ، والتجنب عن الكذب في موارد جوازه لحفظ المال ، وحمل عليه قول أمير المؤمنين «ع» في نهج البلاغة (١) : (علامة الايمان أن تؤثر الصدق حيث يضرك على الكذب حيث ينفعك) .

---

(١) راجع ج ٢ ل. باب ١٤١ جواز الكذب في الاصلاح من عشرة الحج ص ٢٣٥ .

وفيه أنه لادليل على ثبوت هذا الاستحباب ، فان الضرر المالي إن بلغ الى مرتبة يعد في العرف ضرراً جاز الكذب لدفعه ، وإلا فهو حرام ، لانصراف الأدلة المجوزة عن ذلك ، فلا دليل على وجوب الواسطة بينهما لكي تكون مستحبة ، وأما قوله «ع» في نهج البلاغة فأجنبي عن الكذب الجائز الذي هو مورد كلامنا ، بل هو راجع الى الكذب المحرم ، وأن يتخذه الانسان وسيلة لانتفاعه ، ومن الواضح جداً أن ترك ذلك من علائم الايمان .

ويؤيد ماذكرناه تقابل الصدق المضر مع الكذب النافع فيه ، لأن الظاهر من الكذب النافع هو مايكون وسيلة لتحصيل المنافع ، ويكون المراد من الصدق المضر ح عدم النفع ، لكثرة إطلاق الضرر عليه في العرف .

وعليه فشأن الحديث شأن ماورد (١) من أنه (لايزني الزاني حين يزني وهو مؤمن ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن) .

نعم يمكن الاستدلال على الاستحباب بناء على التسامح في أدلة السنن بقوله «ع» (٢) : (اجتنبوا الكذب وإن رأيتم فيه النجاة . فان فيه الهلكة) . ولكن مفاد الحديث أعم مما ذكره المصنف .

الاقوال الصادرة عن الائمة (ع) تقية

لاخلاف بين المسلمين ، بل بين عقلاء العالم في جواز الكذب لإنجاء النفس المحترمة . قال الغزالي (٣) : (فمهما كان في الصدق سفك دم امرىء مسلم فالكذب فيه واجب) . وقد تقدمت (٤) دلالة جملة من الآيات والروايات على هذا . بل هو من المستقلات العقلية ، ومن الضروريات الدينية التي لاخلاف فيها بين المسلمين . وعلى ذلك فمن أنكره كان منكراً لاحدى ضروريات الدين ، ولحقه حكم منكر الضروري من الكفر ، ووجوب القتل ، وبينونة الزوجة ، وقسمة الأموال .

---

(١) راجع ج ١ كا باب ٤٠ القمار من المعيشة ص ٣٦٢ . و ج ١٠ الوافي باب القمار ص ٣٦ . و ج ٣ ئل باب تحريم الزنا من النكاح المحرم ص ٣٩ و ٤٠ . و ج ٢ ئل باب ٤٥ تعيين الكبائر من جهاد النفس ص ٤٦٣ وص ٤٦٤ . و ج ٢ مرآة العقول ص ٢٥٦ وص ٢٦٠ .

(٢) مرسلة . راجع ج ٢ المستدرك باب ١٢٠ تحريم الكذب من عشرة الحج ص ١٠٠

(٣) راجع ج ٣ إحياء العلوم بيان مارخص فيه من الكذب ص ١٢١ .

(٤) في البحث عن جواز الكذب لدفع الضرورة ص ٤٠٣ وص ٤٠٤ و ٤٠٥ .

واذا عرفت ذلك فقد اتضح لك الحال في الأقوال الصادرة عن الأئمة «ع» في مقام التقية ، فانا لو حملناها على الكذب السائغ لحفظ أنفسهم وأصحابهم لم يكن بذلك بأس ، مع أنه يمكن حملها على التورية أيضاً كما سيأتي .

وبذلك يتجلى لك افتضاح الناصبي المتعصب إمام المشككين ، حيث لهج بما لم يلهج به البشر ، وقال في خاتمة محصل الأفكار حاكياً عن الزنديق سليمان بن جرير : إن أئمة الرافضة وضعوا القول بالتقية لئلا يظفر معها أحد عليهم ، فانهم كلما (أرادوا شيئاً تكلموا به فاذا قيل لهم هذا خطأ أو ظهر لهم بطلانه قالوا : إنما قلناه تقية) .

على أن التفوه بذلك افتراء على الأئمة الطاهرين الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً . قال الله تعالى (١) : (إنما يفتري الكذب الذين لا يؤمنون بآيات الله واولئك هم الكاذبون) .

قوله : (الأقوال الصادرة عن أئمتنا في مقام التقية) . أقول : حاصل مراده أن ما صدر عن الأئمة «ع» تقية في بيان الأحكام وإن جاز حمله على الكذب الجائز حفظاً لأنفسهم وأصحابهم عن الهلاك . ولكن المناسب لكلامهم والأليق بشأنهم حمله على إرادة خلاف ظاهره من دون نصب قرينة على المراد الجدي ، كأن يراد من قولهم (٢) : لا بأس بالصلاة في ثوب أصابه خمر جواز الصلاة في الثوب المذكور مع تعذر غسله والاضطرار الى لبسه . ويؤيده تصريحهم «ع» بارادة المحامل البعيدة في بعض المقامات ، ففي رواية عمار عن أبي عبد الله «ع» (٣) : (فقال له رجل : ماتقول في النوافل ؟ قال : فريضة ، قال : ففزعنا وفزع الرجل فقال أبو عبد الله : إنما أعني صلاة الليل على رسول الله «ص») .

وفيه أنك قد عرفت آنفاً عدم استقلال العقل بقبح الكذب في جميع الموارد ، وإنما هو تابع للدليل الشرعي ، وعليه فمهما حرمه الشارع يكشف منه أنه قبيح ، ومهما ورد الدليل على جوازه يكشف منه أنه ليس بقبيح . وحينئذ فالكذب الجائز والتورية سواء في الاباحة ولا ترجيح لحمل الاخبار الموافقة للتقية على الثاني ..

قوله : (ومن هنا يعلم أنه اذا دار الأمر في بعض المواضع الخ) . أقول : ملخص كلامه : أنه اذا ورد عن الأئمة «ع» أمر وترددنا بين أن نحمله على الوجوب بداعي التقية

---

(١) سورة النحل ، آية : ١٠٧ .

(٢) راجع ج ١ ئل باب ٣٨ نجاسة الخمر من أبواب النجاسات ص ٢٠٠ .

(٣) راجع ج ١ ئل باب ١٦ جواز ترك النوافل من أبواب أعداد الفرائض والنوافل ص ٢٢٠ . وج ٥ الوافي ص ٢٠ .

أو على الاستحباب بداعي بيان الواقع تعين الحمل على الثاني : بأن يراد من الامر معناه المجازي أعني الاستحباب من دون نصب قرينة ظاهرة .

ومثاله أن يرد أمر بالوضوء عقيب مايعده العامة (١) حدثاً وناقضاً للوضوء ، كالمذي والودي ومس الفرج والانثيين وغيرها من الامور التي يراها العامة أحداثاً ناقضة للوضوء فانه يدور الامر ح بين حمله على الوجوب بداعي التقية وبين حمله على الاستحباب بداعي بيان الواقع ، ومن المعلوم أن الحمل على الثاني أولى ، اذ لم يثبت من مذهب الشيعة عدم استحباب الوضوء عقيب الامور المذكورة ، ولكن ثبت عندهم أنها لا تنقض الوضوء جزما ، وعليه فتتأدى التقية بارادة المجاز وإخفاء القرينة .

أقول : لله در المصنف حيث أشار بكلامه هذا الى قاعدة كلية وضابطة شريفة ، تتفرع عنها فروع كثيرة ، ومن شأنها أن يبحث عنها في علم الأصول في فصل من فصول أبحاث الاوامر .

وتحقيق الكلام فيها أن مايدور أمره بين الحمل على التقية وبين الحمل على الاستحباب على ثلاثة أقسام ، الأول : أن يكون ظهوره في بيان الحكم الوضعي المحض ، كما اذا ورد عنهم «ع» أن الرعاف أو الحجامة مثلا من النواقض للوضوء ، فانه لاريب في حمل هذا القسم على التقية : بأن يكون المراد أنها ناقضة حقيقة للوضوء ، ولكن صدور هذا الحكم بداعي التقية ، لا بداعي الارادة الجدية .

الثاني : أن يدل بظهوره على الحكم التكليفي المولوي المحض ، كما اذا فرضنا أن قراءة الدعاء عند رؤية الهلال واجبة عند العامة ومستحبة عندنا ، ووردت رواية من أئمتنا «ع» ظاهرة في الوجوب ، فان الامر حينئذ يدور بين حمل هذه الرواية على الوجوب بداعي التقية وبين حملها على الاستحباب بداعي الجد . غاية الأمر أن الامام «ع» لم ينصب قرينة على مراده الجدي .

وعلى هذا فبناء على مسلك المصنف من كون الأمر حقيقة في الوجوب ومجازاً في غيره يدور الامر بين حمله على التقية في بيان الحكم ، ورفع اليد عن المراد الجدي : أعني الاستحباب أو حمله على الوجوب الخاص أعني الوجوب حال التقية ، ورفع اليد عن ظهور الأمر في الوجوب المطلق بأن يكون المراد أن قراءة الدعاء عند رؤية الهلال واجبة حال التقية ، او حمله على الاستحباب ورفع اليد عن ظهور الكلام في الوجوب من دون نصب قرينة على ذلك ، وحيث لامرجح لأحد الامور الثلاثة بعينه ، فيكون الكلام مجملا .

---

(١) راجع ج ١ سنن البيهقي جماع ابواب الحدث .

وأما بناء على ماحققناه في محله من أن الأمر موضوع لواقع الطلب : أعني إظهار الاعتبار النفساني على ذمة المكلف ، فما لم يثبت الترخيص من الخارج فان العقل يحكم بالوجوب واذا ثبت الترخيص فيه من القرائن الخارجية حمل على الاستحباب ، وعليه فلا مانع من حمل الامر بقراءة الدعاء عند رؤية الهلال على الاستحباب ، للقطع الخارجي بعدم وجوبها عند رؤية الهلال ، فيتعين الاستحباب ؛ إذ ليس هنا احتمال آخر غيره لكي يلزم الاجمال .

الثالث : ان يكون الكلام الصادر عن الامام «ع» ظاهراً في بيان الحكم التكليفي ، إلا انه في الواقع بيان للحكم الوضعي الصرف ، كما اذا ورد الامر بالوضوء عقيب المذي والودي ومس الفرج والانثيين او غيرها من الامور التي يراها العامة احداثاً ناقضة للوضوء فان الامر في هذه الموارد إرشاد الى ناقضية الامور المذكورة للوضوء ، كما ان الأمر بالوضوء عقيب البول والنوم إرشاد الى ذلك ايضاً ، وح فيدور الامر بين حمله على ظاهره من الناقضية بداعي التقية ، لا الجد ، وبين حمله على الاستحباب ، فالظاهر هو الاول ، فان حمله على الثاني يستلزم مخالفة الظاهر من جهتين :

الاولى : حمل ماهو ظاهر في الارشاد الى الناقضية على خلاف ظاهره من إرادة الحكم التكليفي . الثانية : حمل ماهو ظاهر في الوجوب على الاستحباب . وأما لو حملناه على التقية فلا يلزم منه إلا مخالفة الظاهر في جهة واحدة ، وهي حمل الكلام على غير ظاهره من المراد الجدي .

جواز الكذب لارادة الاصلاح

قوله : (الثاني من مسوغات الكذب إرادة الاصلاح) . أقول : لا شبهة في جواز الكذب للاصلاح بين المتخاصمين في الجملة عند الفريقين نصاً (١) وفتوى ، وتفصيل ذلك

(١) في كا بهامش مرآة العقول ص ٣٢٦ . وج ٣ الوافي ص ١٥٧ . وج ٢ ئل باب ١٤١ جواز الكذب في الاصلاح من عشرة الحج ص ٢٣٤ : عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله «ع» قال : الكلام ثلاثة صدق وكذب وإصلاح بين الناس الحديث . مرسل .

وعن عيسى بن حسان قال : سمعت أبا عبد الله «ع» يقول : كل كذب مسؤول عنه صاحبه يوما إلا كذبا في ثلاثة : رجل كايد في حربه فهو موضوع عنه اورجل اصلح بين اثنين يلقى هذا بغير مايلقى به هذا يريد بذلك الاصلاح فيما بينهما او رجل وعد اهله شيئا وهو لا يريد ان يتم لهم . مجهولة بعيسى بن حسان . —

ان النزاع والبغضاء بين المتخاصمين تارة يكون من كلا الطرفين : بأن يكون كل منهما حربا للآخر ، وقاصداً لايقاع الضرر به ، واخرى يكون الحقد والنفاق من طرف واحد ، كأن وشى اليه نمام على اخيه كاذبا لحقد عليه ، وكلا القسمين مشمولان لاطلاق مادل على جواز الكذب في مورد الاصلاح .

ويمكن الاستدلال على جواز الكذب للاصلاح بقوله تعالى (١) : (إنما المؤمنون إخوة فاصلحوا بين أخويكم) أي اصلحوا بين المؤمنين اذا تخاصموا وتقاتلوا (واتقوا الله) في ترك العدل والاصلاح (لعلكم ترحمون) فان إطلاق الآية يشمل الاصلاح بالكذب ايضا و ح فتكون الآية معارضة لعموم مادل على حرمة الكذب بالعموم من وجه ، وبعد تساقطهما في مادة الاجتماع : أعني الكذب للاصلاح يرجع الى البراءة ، او الى عموم المصلح ليس بكذاب ، فانه ينفي الكذب عن المصلح على سبيل الحكومة .

ولا فرق في جواز الكذب للاصلاح بين ان يكون المصلح احد المتخاصمين اوغيرهما ، ويدل على تأكد الحكم في الأول بعض الأحاديث الواردة في حرمة هجران المؤمن فوق ثلاثة ايام . كقوله «ع» في رواية حمران (٢) : (مامن مؤمنين اهتجرا فوق ثلاث إلا برأت منهما في الثالثة قيل : هذا حال الظالم فما بال المظلوم ؟ فقال : مابال المظلوم لايصير الى الظالم فيقول : أنا الظالم حتى يصلحا) .

ومن الواضح جداً ان قول المظلوم : انا الظالم كذب ، وقد ذمه الامام «ع» على تركه فيكون مستحبا مؤكداً .

قوله : (ورد في أخبار كثيرة جواز الوعد الكاذب مع الزوجة ، بل مطلق الاهل) .
اقول : إن كان الوعد على سبيل الانشاء فهو خارج عن الكذب موضوعا على ماعرفته سابقاً . وإن كان على سبيل الاخبار ، ولم يحرز المتكلم تحقق المخبر به في ظرفه فهو

— وعن معاوية بن عمار عن ابي عبد الله «ع» قال : المصلح ليس بكذاب . صحيحة . وغير ذلك من الروايات المذكورة في المصادر المذكورة . وفي ج ٢ المستدرك ص ١٠١ . وج ١٥ البحار كتاب الكفر ص ٤١ .

وفي ج ١٠ سنن البيهقي ص ١٩٧ ليس الكاذب من اصلح بين الناس فقال : خيراً أو نمى خيراً . وغير ذلك من احاديث العامة .

(١) سورة الحجرات ، آية : ١٠ .

(٢) مجهولة بمحمد بن حمران . راجع ج ٢ ئل باب ١٤٤ تحريم هجران المؤمن من عشرة الحج ص ٢٣٥ .

كذب محرم على صورة الوعد ، كما عرفت فى البحث عن حكم خلف الوعد .

ولكن ظاهر جملة من الروايات التي تقدم بعضها فى البحث عن جواز الكذب للاصلاح هو جواز الوعد الكاذب للزوجة ، بل لمطلق الأهل ؛ وعليه فيقيد بها مادل على حرمة الكذب ، كما يقيد بها ايضا مادل على وجوب الوفاء بالوعد او قلنا به ، والله العالم . إلا أن يقال بعدم صلاحية ذلك للتقييد ، لضعف السند .

حرمة الكهانة

قوله : (التاسعة عشرة : الكهانة) . اقول : ماهي الكهانة ؟ وما حكم الرجوع الى الكاهن ؟ وما حكم الاخبار عن الامور المستقبلة ؟ .

أما الكهانة فهي فى اللغة (١) الاخبار عن الكائنات فى مستقبل الزمان ، وقيل هي عمل يوجب طاعة الجان للكاهن ، ومن هنا قيل : إن الكاهن من كان له رأي من الجن يأتيه الأخبار . وهي قريبة من السحراوأخص منه . والعراف(٢) هو المنجم والكاهن . وقيل : العراف كالكاهن ، إلا ان العراف يختص بمن يخبر عن الاحوال المستقبلة ، والكاهن بمن يخبر عن الاحوال الماضية .

وكيف كان فالكهانة على قسمين :

الأول : ان يخبر الكاهن عن الحوادث المستقبلة لاتصاله بالشياطين القاعدين مقاعد

(١) فى تاج العروس : كهن له قضى بالغيب ، وفى التوشيح : الكهانة بالفتح ، ويجوز الكسر ادعاء علم الغيب . قال ابن الأثير : الكاهن الذي يتعاطى الخبر عن الكائنات فى مستقبل الزمان ، ويدعي معرفة الأسرار . فنهم من يزعم ان له تابعاً من الجن ورأياً يلقي اليه الأخبار . ومنهم من كان يزعم انه يعرف الأمور بمقدمات واسباب يستدل بها على مواقعها . وهذا يخصونه باسم العراف الذي يدعي معرفة الشيء المسروق ومكان الضالة ونحوها . وفى مجمع البحرين : ان الكهانة كانت فى العرب قبل البعث فلما بعث النبي (ص) حرست السماء وبطلت الكهانة . وعمل الكهانة قريب من السحر او أخص منه .

(٢) فى تاج العروس : العراف كشداد ، قال ابن الأثير : العراف المنجم ، او الذي يدعي علم الغيب .

وفى مفردات الراغب : العراف كالكاهن إلا أن العراف يختص بمن يخبر بالأحوال المستقبلة والكاهن بمن يخبر عن الاحوال الماضية .

استراق السمع من السماء، فيطلعون على أسرارها، ثم يرجعون الى أوليائهم لكي يؤدوها اليهم.

الثاني: ان يخبر الكاهن عن الكائنات الأرضية، والحوادث السفلية لاتصاله بطائفة من الجن والشياطين التي تلقي اليه الأخبار الراجعة الى الحوادث الأرضية فقط، لأن الشياطين قد منعت عن الاطلاع الى السماء وأخبارها بعد بعثة النبي (ص).

وفي خبر الاحتجاج (١) أطلق لفظ الكاهن على كلا القسمين، أما إطلاقه على القسم الأول فهو صريح جملة من فقراته. وأما إطلاقه على القسم الثاني فقد وقع منه في فقرتين:

الأولى: قوله «ع»: (لأن مايحدث في الأرض من الحوادث الظاهرة فذلك يعلم الشياطين ويؤديه الى الكاهن ويخبره بما يحدث في المنازل والأطراف).

الثانية: قوله «ع» بعدما ذكر أن الشياطين كانوا يسترقون أخبار السماء، ويقذفونها الى الكاهن: (فمنذ منعت الشياطين عن استراق السمع انقطعت الكهانة واليوم إنما يؤدي الشيطان الى كهانها أخباراً للناس مما يتحدثون به ـ الى أن قال ـ: مايحدث في البعد من الحوادث).

فقد أطلق الكاهن في هاتين الفقرتين على المخبر عن الكائنات السفلية بواسطة الشياطين. ولا ينافيه قوله «ع»: (انقطعت الكهانة). فان المراد منها هو الكهانة الكاملة: أعني القسم الأول.

وتدل على حرمة كلا القسمين مضافا الى خبر الاحتجاج المتقدم جملة من الروايات من طرق الخاصة (٢)

(١) ص ١٨٥ فيما احتج الصادق «ع» على الزنديق. مرسلة.

(٢) في ج ٢ ئل باب ٥٤ تحريم إتيان العراف مما يكتسب به ص ٥٤٥ في حديث المناهي إن رسول الله (ص) نهى عن إتيان العراف وقال: من أتاه وصدقه فقد برىء مما أنزل الله على محمد (ص). ضعيفة لشعيب بن واقد.

وعن الخصال عن الصادق «ع» من تكهن أو تكهن له فقد برىء من دين محمد (ص). ضعيفة لأبي حمزة. وغير ذلك من الروايات المذكورة في ج ٢ المستدرك ص ٤٣٤. وفي ج ١ كا باب ٤٢ السحت من المعيشة ص ٣٦٣. و ج ١٠ الوافي ص ٤٢. وج ٢ ئل باب ٣٢ تحريم أجر الفاجرة مما يكتسب به ص ٥٢٧: عن السكوني عن أبي عبد الله «ع» جعل من السحت أجر الكاهن. ضعيفة للنوفلي.

وفي ج ٢ ئل باب ١٦٤ تحريم النميمة من عشيرة الحج ص ٢٤١: عن المجالس عن الصادق «ع»: أربعة لا يدخلون الجنة: الكاهن الخ. ضعيفة بأبي سعيد هاشم.

ومن طرق العامة (١) وقد تقدم بعضها في البحث عن حرمة التنجيم والسحر .

حرمة الرجوع الى الكاهن

وأما الرجوع الى الكاهن ، والعمل بقوله ، وترتيب الأثر عليه في الامور الدينية ، والاستناد اليه في إثبات أمر أو نفيه فلا شبهة في حرمته ، بل لاخلاف فيها بين المسلمين ، لكونه افتراء على الله ، وعملا بالظن الذي لايغني من الحق شيئاً .

وتدل على الحرمة أيضاً جملة من روايات الفريقين الناهية عن إتيان الكاهن والعراف فان الاتيان اليهم كناية عن تصديقهم ، والعمل بقولهم ، كما في تاج العروس قال : (من أتى كاهناً أو عرافاً الخ : أي صدقهم) . وقد عرفت أن العراف يصدق عليه الكاهن .

وفي رواية الخصال أن (من تكهن أو تكهن له فقد برىء من دين محمد «ص») : أي من جاء الى الكاهن وأخذ منه الرأي فليس بمسلم « وقد تقدمت الاشارة الى هذه الروايات في الحاشية » .

حكم الاخبار عن الامور المستقبله

وأما الإخبار عن الامور المستقبلة جزما فيقع البحث عن حكمه تارة من حيث القاعدة ، واخرى من حيث الرواية .

أما الأول فقد يكون المخبر عن الحوادث الآتية شاكاً في وقوعها في مستقبل الزمان . وقد يكون جازما بذلك . أما الأول فلا شبهة في حرمته ، لكونه من الكذب المحرم ومن القول بغير علم . وقد عرفت في البحث عن حكم خلف الوعد أن المخبر مالم يكن جازما بوقوع المخبر به في الخارج فهو كاذب في إخباره . نعم لو صادف الواقع في هذه الحال كان حراما من جهة التجري .

وأما الثاني فلا وجه لحرمته ، فانه خارج عن الكذب وعن القول بغير علم موضوعا وحكما ولكن المصنف التزم بحرمته لامور :

الأول : خبر الهيثم (٢) : (قال : قلت لأبي عبد الله «ع» : إن عندنا بالجزيرة رجلا ربما

---

(١) راجع ج ٨ سنن البيهقي باب ماجاء في النهي عن الكهانة ص ١٣٨ .

(٢) صحيحة . راجع ج ٢ ئل باب ٥٤ تحريم إتيان العراف مما يكتسب به ص ٥٤٥ .

أخبر من يأتيه يسأله عن الشيء يسرق أو شبه ذلك فنسأله ؟ فقال: قال رسول الله (ص) : من مشى الى ساحر أو كاهن أو كذاب يصدقه فيما يقول فقد كفر بما أنزل الله من كتاب) بدعوى أن الإخبار عن الغائبات على سبيل الجزم محرم مطلقاً ، سواء أكان بالكهانة أم بغيرها ، لأنه «ع» حصر المخبر بالشيء الغائب بالساحر والكاهن والكذاب ، وجعل الكل حراماً .

وفيه أولا : أن الرواية بقرينة السؤال ظاهرة في الإخبار عن الامور الماضية من السرقة والضالة ونحوها ، ولا اشكال في جواز الإخبار عن الامور الماضية اذا كان المخبر جازما بوقوعها ، وإنما الكلام في الإخبار على سبيل الجزم عن الحوادث الآتية ، فمورد الرواية أجنبي عن محل الكلام .

وثانياً : لادلالة في الرواية على انحصار المخبر عن الامور المغيّبة بالكاهن والساحر والكذاب ، بل الظاهر منها أن الإخبار المحرم منحصر بإخبار هذه الطوائف الثلاث . فالامام «ع» بيّن ضابطة حرمة الإخبار عن الغائبات ، ونظيره ما اذا سئل أحد عن حرمة شرب العصير التمري ؟ فأجاب بأن الحرام من المشروبات إنما هو الخمر والنبيذ والعصير العنبي اذا غلى ، فان هذا الجواب لايدل على حصر جميع المشروبات بالمحرم ، وإنما يدل على حصر المشروبات المحرمة بالامور المذكورة . وإذن فلادلالة في الرواية على حرمة مطلق الإخبار عن الامور المستقبلة ولو من غير الكاهن والساحر والكذاب .

وثالثاً : أن غاية ماتدل عليه الرواية أن تصديق المخبر في إخباره حرام ، لأنه غير حجة وأما حرمة إخبار المخبر فلا تدل الرواية على حرمته ، كما هو الحال في إخبار الفاسق وغيره فيما لايكون قوله حجة .

الثاني : قوله «ع» في حديث المناهي المتقدم في الهامش : (إنه نهى عن إتيان العراف وقال : من أتاه وصدقه فقد برىء مما أنزل الله على محمد «ص») . بدعوى أن المخبر عن الغائبات في المستقبل كاهن ويختص باسم العراف .

وفيه أولا : أنه ضعيف السند . وثانياً : أن اتيان العراف كناية عن العمل بقوله ، وترتيب الأثر عليه ، كما عرفته آنفاً ، فلا دلالة فيه على حرمة الإخبار عن الامور المستقبلة بأي نحو كان .

الثالث : قوله «ع» : في بعض الأحاديث(١) : (لئلا يقع في الأرض سبب يشاكل الوحي الخ) . فان الإخبار عن الغائبات والكائنات في مستقبل الزمان من الامور تشاكل الوحي

(١) مرسل . راجع الاحتجاج فيما احتج به الصادق «ع» على الزنديق ص ١٨٥

ومن المقطوع به أنه مبغوض للشارع .

وفيه أن الممنوع في الرواية هو الإخبار عن السماء بوساطة الشياطين ، فانهم كانوا يقعدون مقاعد استراق السمع من السماء ، ويطلعون على مستقبل الامور ، ويحملونها الى الكهنة ، ويبثونها فيهم ، وقد منعوا عن ذلك بالشهاب الثاقب لئلا يقع في الأرض مايشاكل الوحي . وأما مجرد الإخبار عن الامور الآتية بأي سبب كان فلا يرتبط بالكهانة .

قوله : (فتبين من ذلك الخ) . أقول : حاصل كلامه : أن المتحصل مما ذكرناه هو حرمة الإخبار عن الغائبات من غير نظر فى بعض ماصح اعتباره ، كنبذ من الرمل والجفر

وفيه أن المناط فى جواز الإخبار عن الغائبات فى مستقبل الزمان إنما هو حصول الاطمئنان بوقوع المخبر به كما عرفت . وعليه فلا فرق بين الرمل والجفر وغيرهما من موجبات الاطمئنان .

ثم إن ظاهر عبارة المصنف هو اعتبار بعض أقسام الرمل والجفر . ولكنه عجيب منه (ره) !! إذ لم يقم دليل على اعتبارهما فى الشريعة المقدسة غاية الأمر أنهما يفيدان الظن ، وهو لايغني من الحق شيئاً .

حرمة اللهو في الجملة

قوله : (العشرون : اللهو حرام) . أقول : لاخلاف بين المسلمين قاطبة فى حرمة اللهو فى الجملة ، بل هي من ضروريات الاسلام ، وإنما الكلام فى حرمته على وجه الاطلاق . فظاهر جملة من الاصحاب ، بل صريح بعضهم ، وظاهر بعض العامة أن اللهو حرام مطلقاً ، فعن المحقق فى المعتبر : (قال علمائنا : اللاهي بسفره كالمتنزه بصيده بطراً لايترخص ، لنا أن اللهو حرام ، فالسفر له معصية) .

وقال العلامة (١) : حرم الحلي (الرمي عن قوس الجلاهق والاطلاق ليس بجيد ، بل ينبغي التقييد بطلب اللهو والبطر) . وفى كلمات غير واحد من الاصحاب إن من سفر المعصية طلب الصيد للهو والبطر .

وفى الرياض (٢) قد استدل على حرمة المسابقة فى غير الموارد المنصوصة بما دل على حرمة مطلق اللهو .

---

(١) راجع ج ٢ المختلف ص ١٦٤ .

(٢) ج ٢ ص ٤١ .

وعن المالكية (١) (إن كان الغرض من المسابقة المغالبة والتلهي فيكون حراماً).

وقد استظهر المصنف من الأخبار الكثيرة حرمة اللهو على وجه الاطلاق، ثم قال: (ولكن الاشكال في معنى اللهو فان أريد به مطلق اللهو كما يظهر من الصحاح والقاموس فالظاهر أن القول بحرمته شاذ مخالف للمشهور والسيرة، فان اللعب هي الحركة لا لغرض عقلائي، ولا خلاف ظاهراً في عدم حرمته على الاطلاق، نعم لو خص اللهو بما يكون من بطر وفسر بشدة الفرح كان الاقوى تحريمه).

ولكن الأخبار لادلالة لها على حرمة اللهو على وجه الاطلاق فانها على أربع طوائف:

الاولى (٢): هي الروايات الدالة على وجوب الاتمام على المسافر اذا كان سفره للصيد اللهوي، فقد يقال: إن هذه الطائفة تدل بالالتزام على حرمة اللهو أيضاً، إذ لا نعرف وجهاً لإتمام الصلاة هنا إلا كون السفر معصية للصيد اللهوي.

ولكنه ضعيف، إذ غاية مايستفاد من هذه الأخبار أن السفر للصيد اللهوي لايوجب القصر، فلا دلالة فيها على كون السفر معصية، إذ لاملازمة بين وجوب الإتمام في السفر وبين كونه معصية، بل هو أعم من ذلك. والى هذا ذهب المحقق البغدادي (ره).

الثانية: مادل على أن اللهو من الكبائر، كما في حديث شرائع الدين عن الأعمش (٣) قال المصنف: (حيث عدّ في الكبائر الاشتغال بالملاهي التي تصد عن ذكر الله كالغناء وضرب الاوتار، فان الملاهي جمع الملهى مصدراً أو الملهي وصفاً، لا الملهاة آلة، لأنه لايناسب التمثيل بالغناء).

ولكن يرد عليه أولا: أن هذه الرواية ضعيفة السند. وثانياً: لا دلالة فيها على حرمة اللهو المطلق، بل الظاهر منها أن الحرام هو اللهو الذي يصد عن ذكر الله كالغناء وضرب الاوتار ونحوهما.

وثالثاً: أن الظاهر من اللغة أن الملاهي اسم الآلات، فالأمر يدور بين رفع اليد عن

(١) راجع ج ٢ فقه المذاهب ص ٥١.

(٢) راجع ج ٥ الوافي باب من كان سفره باطلا ص ٣٢. و ج ١ ئل باب ٩ من خرج الى الصيد للهو من صلاة المسافر ص ٥٤٨. و ج ١ التهذيب أبواب الزيادات صلاة المسافر ص ١٨٤. و ج ١ المستدرك ص ٥٠٢.

(٣) ضعيفة لبكر بن عبد الله بن حبيب. ومجهولة لأحمد بن يحيى بن زكريا القطان وغيره من رجال السند.

راجع ج ٢ ئل باب ٤٥ تعيين الكبائر من جهاد النفس ص ٤٠٥ م.

ظهوره وحملها على الفعل وبين رفع اليد عن ظهور الغناء وحمله على الغناء فى آلة اللهو ، ولا وجه لترجيح أحدهما على الآخر ، فتكون الرواية مجملة . بل ربما يرجح رفع اليد عن ظهور الغناء ، كما يدل عليه عطف ضرب الاوتار على الغناء .

ثم إن رواية الاعمش لم يذكر فيها إلا عد الملاهي التي تصد عن ذكر الله من الكبائر . وأما زيادة كلمة الاشتغال قبل كلمة الملاهي فهي من سهو قلم المصنف (ره) ؛ ولو كانت النسخة كما ذكره لما كان له حمل الملاهي على نفس الفعل ، فان الاشتغال بالملاهي من أظهر مصاديق الغناء .

الثالثة : الأخبار المستفيضة . بل المتواترة الدالة على حرمة استعمال الملاهي والمعازف ، وفى رواية العيون (١) : (الاشتغال بها من الكبائر) . وفى رواية عنبسة : (استماع اللهو والغناء ينبت النفاق كما ينبت الماء الزرع) . وقد تقدمت الاشارة الى جملة منها ، والى مصادرها فى مبحث حرمة الغناء .

وفيه أن هذه الروايات إنما تدل على حرمة قسم خاص من اللهو : أعني الاشتغال بالملاهي والمعازف واستعمالها ، ولا نزاع فى ذلك ، بل حرمة هذا القسم من ضروريات الدين ، بحيث يعد منكرها خارجا عن زمرة المسلمين ، وإنما الكلام فى حرمة اللهو على وجه الاطلاق ، وواضح أن هذه الأخبار لاتدل على ذلك .

الرابعة : الأخبار الظاهرة ظهوراً بدوياً فى حرمة اللهو مطلقاً ، كقوله «ع» فى خبر العياشي : (كلما ألهى عن ذكر الله فهو من الميسر) . وفى بعض روايات المسابقة (٢) : (كل لهو المؤمن باطل إلا فى ثلاث) . وفى رواية أبى عباد : إن السماع فى حيز الباطل واللهو « وسنذكرها » . وفى رواية عبد الأعلى (٣) فى رد من زعم ان النبي (ص) رخص فى أن يقال : جئناكم جئناكم الخ : (كذبوا إن الله يقول : لو أردنا أن نتخذلهواً لاتخذناه من لدنا الخ) . وفى جملة من روايات الغناء أيضاً مايدل على أن اللهو من الباطل فاذا ضممنا ذلك الى مايظهر من الأدلة من حرمة الباطل كجملة من الروايات الدالة على حرمة الغناء (٤) كانت النتيجة حرمة اللهو مطلقاً .

ويرد عليه أن الضرورة دلت على جواز اللهو فى الجملة ، وكونه من الامور المباحة ، كاللعب بالسبحة أو اللحية أو الحبل أو الاحجار ونحوها ، فلا يمكن العمل باطلاق هذه

---

(١) ضعيفة كما تقدم فى ص ٢٤٣ . راجع المصدر المزبور من ج ٢ ئل .

(٢) قد تقدما فى ص ٣٧٠ . (٣) قد تقدم فى ص ٣١٢ .

(٤) قد أشرنا الى مصادرها فى ص ٣٠٧ .

الروايات على تقدير صحتها ، وقد أشرنا اليه فى مبحث حرمة القمار (١) وعليه فلا بد من حملها على قسم خاص من اللهو أعني الغناء ونحوه ، كما هو الظاهر ، أو حملها على وصول الإشتغال بالأمور اللاغية الى مرتبة يصد فاعله عن ذكر الله ، فانه ح يكون من المحرمات الإلهية .

والحاصل : أنه لادليل على حرمة اللهو على وجه الاطلاق ، ومما ذكرناه ظهر أيضاً أنا لانعرف وجهاً صحيحاً لما ذكره المصنف (ره) من تقوية حرمة الفرح الشديد .

اللعب واللغو

قوله : (واعلم أن هنا عنوانين) . أقول : قد فرق جمع من اهل الفروق بين اللهو واللعب ، ولا يهمنا التعرض لذلك ، وإنما المهم هو التعرض لحكمها ، وقد عرفت : أنه لادليل على حرمة مطلق اللهو ، وأما اللعب فان كان متحداً فى المفهوم مع اللهو فحكمه هو ذلك ، وإن كانا مختلفين مفهوماً فلا بد من ملاحظة الادلة الشرعية ، فان كان فيها مايدل على حرمة اللعب أخذ به ، وإلا فيرجع الى الاصول العملية .

وأما اللغو فذكر المصنف (ره) أنه إن اريد به مايرادف اللهو كما يظهر من بعض الاخبار (٢) كان فى حكمه . وإن اريد به مطلق الحركات اللاغية فالاقوى فيها الكراهة

أقول : لادليل على حرمة مطلق اللغو سواء قلنا بكونه مرادفا للهو والباطل كما هو الظاهر من أهل اللغة أم لا ، لما عرفت من عدم الدليل على حرمة اللهو على وجه الاطلاق وأما ماذكره من ظهور الروايات فى مرادفة اللغو مع اللهو ففيه أن الروايات المذكورة ناظرة الى اتحاد قسم خاص من اللغو مع قسم خاص من اللهو ، وهو القسم المحرم ، فلا دلالة فيها على اتحاد مفهومها مطلقا . على انها ضعيفة السند .

---

(١) ص ٣٧٠ .

(٢) فى ج ٢ ئل باب ١٢٧ تحريم الغناء مما يكتسب به ص ٥٦٥ : فى رواية محمد بن أبى عباد وكان مشتهراً بالسماع وبشرب النبيذ قال : سألت الرضا (ع) عن السماع ؟ فقال : لأهل الحجاز فيه رأي وهو فى حيز الباطل واللهو أما سمعت الله يقول : واذا مروا باللغو مروا كراما . ضعيفة بأبى عباد وغيره .

ويقرب من ذلك مافى باب ١٢٩ تحريم سماع الغناء ص ٥٦٦ عن أبى أيوب الخزاز . ضعيف لسهل .

وقد يقال : بحرمة اللغو على وجه الاطلاق لرواية الكابلي (١) فان الامام (ع) جعل فيها اللغو المضحك من جملة الذنوب التي تهتك العصم .

وفيه أولا : أنها ضعيفة السند ، ومجهولة الرواة . وثانياً : أن موضوع التحريم فيها هو اللغو الذي يكون موجباً لهتك عصم الناس وأعراضهم من الاستهزاء والسخرية والتعيير والهجاء ونحوها من العناوين المحرمة .

على أنه لادليل على حرمة إضحاك الناس وإدخال السرور فى قلوبهم بالامور المباحة والجهات السائغة ، بل هو من المستحبات الشرعية والأخلاق المرضية فضلا كونه موجبا لهتك العصم ، وإثارة للعداوة والبغضاء .

وقد ذكر ابن أبي الحديد فى مقدمة شرح النهج فى علي بن أبي طالب «ع» : (وأما سجاحة الأخلاق وبشر الوجه وطلاقة المحيا والتبسم فهو المضروب به المثل فيه حتى عابه بذلك أعداؤه) . وكان الاصل فى هذا التعييب عمر بن الخطاب وعمرو بن العاص .

وقد ظهر مما ذكرناه أنه لايمكن الاستدلال على حرمة اللغو مطلقاً بوصية النبي (ص) لأبي ذر (٢) .

ثم إن رواية الكابلي عدت شرب الخمر واللعب بالقمار من جملة الذنوب التي تهتك العصم أما الأول فلأنه يجر الى التعرض لأعراض الناس ، بل نفوسهم ، فان شارب الخمر فى حال سكره كالمجنون الذي لايبالي فى أفعاله وحركاته .

وأما اللعب بالقمار فلأنه يورث العداوة بين الناس ، حيث تؤخذ به أموالهم بغير عوض واستحقاق . وقد اشير الى كلا الامرين فى الآية (٣) .

---

(١) فى ج ٢ ئل باب ٤١ تحريم التظاهر بالمنكرات من الامر بالمعروف ص ٥١٠ : عن زين العابدين «ع» الذنوب التي تهتك العصم شرب الخمر واللعب بالقمار وتعاطي مايضحك الناس من اللغو والمزاح . مجهولة بأحمد بن الحسن القطان وأحمد بن يحيى ، وضعيفة ببكر ابن عبد الله بن حبيب .

(٢) ياأبا ذر وأن الرجل يتكلم بالكلمة فى المجلس ليضحكهم بها فيهوي فى جهنم مابين السماء والارض . ضعيفة لما تقدم فى ص ٣٨٧ . راجع ج ١٤ الوافى ص ٥٦ .

(٣) إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة الخ . وقد تقدمت فى ص ٣٦٩ .

مدح من لا يستحق المدح

قوله : (الحادية والعشرون : مدح من لايستحق المدح أو يستحق الذم). أقول : حكى المصنف أن العلامة عدّ مدح من لا يستحق المدح او يستحق الذم فى عداد المكاسب المحرمة ثم وجه كلامه بوجوه :

الاول : حكم العقل بقبح ذلك . الثانى : قوله تعالى (١) : (ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار) . الثالث : مارواه الصدوق عن النبي ص (٢) : (من عظم صاحب دنيا وأحبه لطمع فى دنياه سخط الله عليه وكان فى درجة مع قارون فى التابوت الأسفل من النار) . الرابع : مافى حديث المناهي (٣) من قوله (ص) : (من مدح سلطاناً جائراً او تخفف او تضعضع له طمعاً فيه كان قرينه فى النار) .

ولكن الظاهر أن الوجوه المذكورة لاتدل على مقصود المصنف : أما العقل فانه لايحكم بقبح مدح من لايستحق المدح بعنوانه الأولي مالم ينطبق عليه عنوان آخر مما يستقل العقل بقبحها ، كتقوية الظالم ، وإهانة المظلوم ونحوهما . وأما الآية فهي تدل على حرمة الركون الى الظالم والميل اليه ، فلا ربط لها بالمقام . وسيأتى الاستدلال بها على حرمة معونة الظالمين .

واما النبوي الذي رواه الصدوق فانه يدل على حرمة تعظيم صاحب المال وإجلاله طمعاً في ماله ، فهو بعيد عما نحن فيه . واما حديث المناهي ففيه أولا : انه ضعيف السند . وثانياً : انه دال على حرمة مدح السلطان الجائر ، وحرمة تعظيمه طمعاً فى ماله ، او تحصيلا لرضاه .

---

(١) سورة هود ، آية : ١١٥ .

(٢) راجع ج ٢ ئل باب ٧١ تحريم معونة الظالمين مما يكتسب به ص ٥٤٨ . مجهولة بموسى بن عمران النخعي النوفلي ، وعمه الحسين بن يزيد ، ومبشر ، وابن عائشة ، ويزيد ابن عمر وغيرهم .

(٣) مجهولة لشعيب بن واقد . راجع ج ٢ ئل باب ٧٢ تحريم مدح الظالم ص ٥٤٩ . و ج ٣ الوافى ص ١٧٩ .

أقول : الخفف بالحاء المهملة : الضيق وقلة المعيشة . والخفوف : الاعتناء بالشيء ومدحه التضعضع : الخضوع .

وعلى الجملة إن الوجوه التي ذكرها المصنف لاتدل على حرمة مدح من لايستحق المدح في نفسه ، فان النسبة بينه وبين العناوين المحرمة المذكورة هي العموم من وجه ، وعليه فلا وجه لجعل العنوان المذكور من المكاسب المحرمة ، كما صنعه العلامة وتبعه غيره .

ثم إن مدح من لايستحق المدح قد يكون بالجملة الخبرية ، وقد يكون بالجملة الانشائية أما الاول فهو كذب محرم إلا اذا قامت قرينة على إرادة المبالغة . واما الثاني فلا محذور فيه مالم ينطبق عليه شيء من العناوين المحرمة المذكورة ، او كان المدح لمن وجبت البراءة منه ، كالمبدع في الدين ، وقد تقدم ذلك في مبحث الغيبة ومبحث حرمة سب المؤمن .

لايخفى ان حرمة مدح من لايستحق المدح على وجه الاطلاق او فيما انطبق عليه عنوان محرم إنما هي فيما اذا لم يلتجيء الى المدح لدفع خوف او ضرر بدني او مالي او عرضي ، وإلا فلا شبهة في الجواز .

ويدل عليه قولهم (ع) (١) في عدة روايات : (إن شر الناس عند الله يوم القيامة الذين يكرمون اتقاء شرهم) . وكذلك تدل عليه اخبار التقية ، فانها تدل على جوازها في كل ضرورة وخوف .

حرمة معونة الظالمين

قوله : (الثانية والعشرون : معونة الظالمين في ظلمهم حرام بالأدلة الأربعة ، وهو من الكبائر) . أقول : ماهو حكم معونة الظالمين ؟ وما هو حكم اعوان الظلمة ؟ وما هو حكم إعانتهم في غير جهة الظلم من الامور السائغة كالبناية والنجارة والخياطة ونحوها ؟ .

أما معونة الظالمين في ظلمهم فالظاهر انها غير جائزة بلا خلاف بين المسلمين قاطبة ، بل بين عقلاء العالم ، بل التزم جمع كثير من الخاصة والعامة (٢) بحرمة الاعانة على مطلق الحرام ، وحرمة مقدماته .

---

(١) راجع اصول الكافي بهامش ج ٢ مرآة العقول باب من يتقى شره ص ٣١٤ . و ج ١٤ الوافي وصية النبي (ص) لعلي (ع) ص ٤٦ .

وفي ج ١٠ سنن البيهقي ص ٢٤٥ : إن شر الناس منزلة يوم القيامة من ودعه او تركه الناس اتقاء فحشه .

(٢) قد تقدم ذلك في ص ١٧٩ . وفي ج ١٠ سنن البيهقي ص ٢٣٤ : نهى عن الاعانة على ظلم .

ويدل على حرمته العقل . والاجماع المستند الى الوجوه المذكورة فى المسألة . وقوله تعالى (١) : (ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار) . فان الركون المحرم هو الميل اليهم ، فيـــدل على حرمة إعانتهم بطريق الأولوية . او المراد من الركون المحرم هو الدخول معهم فى ظلمهم .

واما الاستدلال على حرمتها بقوله تعالى : (ولا تعاونوا على الاثم والعدوان) . كما فى المستند وغيره فقد تقدم جوابه فى البحث عن حكم الاعانة على الاثم ، وقلنا : إن التعاون غير الاعانة ، فان الاول من باب الإفعال ، والثانى من باب التفاعل ، فحرمة أحدهما لاتسري الى الآخر .

وتدل على حرمة معونة الظالمين ايضاً الروايات (٢) المستفيضة ، بل المتواترة .

واما دخول الانسان فى اعوان الظلمة فلاشبهة ايضاً فى حرمته ، ويدل عليها جميع ما دل على حرمة معونة الظالمين فى ظلمهم ، وغير ذلك من الأخبار الناهية عن الدخول فى حزبهم وتسويد الاسم فى ديوانهم . وقد اشرنا الى مصادرها فى الهامش .

---

(١) سورة هود ، آية : ١١٥ .

(٢) فى ج ١ كا ص ٣٥٧ . و ج ١٠ الوافى ص ٢٦ . و ج ٢ ئل باب ٧١ تحريم معونة الظالمين مما يكتسب به ص ٥٤٨ : عن ابي بصير قال : سألت ابا جعفر (ع) عن اعمالهم ؟ فقال لي : ياابا محمد لا ولا مدة بقلم إن احدكم لايصيب من دنياهم شيئاً إلا اصابوا من دينه مثله . حسنة لابراهيم بن هاشم .

وفى البابين المذكورين من الوافى وئل وج ٢ التهذيب ص ١٠٠ عن ابن بنت الوليد : من سود اسمه فى ديوان ولد سابع حشره الله يوم القيامة خنزيراً . مجهولة بابن بنت الوليد

وفى الباب ٧١ المزبور من ئل ، وباب ٣٨ تحريم المجالسة لاهل المعاصي من الامر بالمعروف ص ٥٠٩ : عن الكافى عن ابى حمزة عن السجاد (ع) قال : إياكم وصحبة العاصين ومعونة الظالمين ومجاورة الفاسقين احذروا فتنتهم وتباعدوا عن ساحتهم . صحيحة . وغير ذلك من الروايات الكثيرة المذكورة فى المصادر المتقدمة ، وفى ج ٢ المستدرك ص ٤٣٧ وباب ٧٣ تحريم صحبة الظالمين ، وباب ٧٤ تحريم الولاية من قبل الجائر مما يكتسب به ص ٥٤٩ .

وفى الباب ٧١ المزبور من ج ٢ ئل . و ج ٣ الوافى باب الظلم ص ١٦٢ . واصول الكافى بهامش ج ٢ مرآة العقول باب الظلم ص ٣١٩ : عن طلحة عن ابى عبدالله (ع) قال : العامل بالظلم والمعين له والراضي به شركاء ثلاثتهم . ضعيفة بطلحة ومحمد بن سنان . وفى رواية ابن سنان عنه (ع) : من أعان ظالماً يظلمه سلط الله عليه من يظلمه . مجهولة لابن نهشل

حرمة اعانة الظالمين في غير جهة ظلمهم

وأما إعانة الظالمين في غير جهة ظلمهم. بالامور السائغة ، كالبناية والخبازة ونحوهما فلا بأس بها ، سواء أكان ذلك مع الاجرة أم بدونها ، بشرط ان لا يعد بذلك من اعوان الظلمة عرفا ، وإلا كانت محرمة كما عرفت .

وقد يستدل على حرمتها بروايات :

منها رواية محمد بن عذافر عن أبيه (١) الظاهرة في حرمة المعاملة مع الظلمة .

وفيه أولا : أن الرواية ضعيفة السند . وثانياً : أن قوله «ع» : (ياعذافر نبئت أنك تعامل أبا أيوب والربيع فما حالك اذا نودي بك في أعوان الظلمة) . ظاهر في أن عذافر كان يدأب على المعاملة مع الظلمة ، بحيث ألحقه بأعوانهم ، وعليه فورد الرواية أجنبي عن المقام .

ومنها رواية ابن أبي يعفور (٢) الظاهرة في ردع السائل عن إعانة الظالمين في الجهات السائغة وفيه أن الظاهر من قول السائل : (ربما أصاب الرجل منا الضيق والشدة فيدعى الى البناء الخ) . أن الرجل منهم تصيبه الشدة ، فيلتجىء الى الظالمين ، ويتدرج به الأمر حتى يكون من أعوان الظلمة ، بحيث يكون ارتزاقه من قبلهم ، ولذلك طبق الامام «ع» عليهم قوله : (إن أعوان الظلمة يوم القيامة في سرادق من نار حتى يحكم الله بين العباد) . فهذه الرواية أيضاً خارجة عن مورد الكلام . على أنها ضعيفة السند .

ومع الإغضاء عن ذلك فقوله «ع» : (ما أحب أني عقدت لهم عقدة الخ) لو لم يكن ظاهراً في الكراهة فلا ظهور له في الحرمة ، فتكون الرواية مجملة .

ومنها رواية العياشي (٣) الدالة على أن السعي في حوائج الظالمين عديل الكفر . والنظر اليهم على العمد من الكبائر التي يستحق بها النار .

وفيه أولا : أنها ضعيفة السند . وثانياً : أن الظاهر من إضافة الحوائج الى الظالمين ولو بمناسبة الحكم والموضوع كون السعي في حوائجهم المتعلقة بالظلم .

(١) ضعيفة بسهل . راجع ج ١ كا ص ٣٥٧ . وج ١٠ الوافي ص ٢٦ . وج ٢ ئل باب ٧١ تحريم معونة الظالمين مما يكتسب به ص ٥٤٨ .

(٢) مجهولة ببشير . راجع المصادر المتقدمة في الحاشية السابقة .

(٣) مرسلة . راجع ج ٢ ئل باب ٧٤ تحريم الولاية من قبل الجائر مما يكتسب به ص ٥٥٠

ومن هنا ظهر الجواب عن رواية السكوني (١) عن رسول الله (ص) قال : (اذا كان يوم القيامة نادى مناد أين أعوان الظلمة ومن لاق لهم دوات أو ربط كيساً أو مدّ لهم مدة فاحشروهم معهم) . وكك ظهر الجواب عن رواية أبي حمزة عن علي بن الحسين «ع» قال : (إياكم وصحبة العاصين ومعونة الظالمين) . وقد تقدمت هذه الرواية في الحاشية .

ومنها رواية الشيخ (٢) عن ابن أبي عمير عن يونس بن يعقوب قال : قال لي أبو عبدالله «ع» : (لاتعنهم على بناء مسجد) .

وفيه أن المنع عن إعانتهم على بناء المسجد لهم نحو من تعظيم شوكتهم ، فيكون كمسجد الضرار الذي ذكره الله في الكتاب (٣) وتبعد الرواية عما نحن بصدده .

ومنها رواية صفوان (٤) الظاهرة في ردعه عن إكرام الجمال من هارون الرشيد .

وفيه أولا : أنها ضعيفة السند . وثانياً : أن الرواية أدل على الجواز ، فان الامام «ع» إنما ردعه عن محبة بقائهم ؛ ويدل على هذا من الرواية قوله «ع» : (أتحب بقاءهم حتى يخرج كراؤك ؟ قلت : نعم ، قال : من أحب بقائهم فهو منهم ومن كان منهم كان وروده الى النار) .

ومع الاغضاء عن جميع ذلك ، وتسليم دلالة الروايات المذكورة على الحرمة فالسيرة القطعية قائمة على جواز إعانة الظالمين بالامور المباحة في غير جهة ظلمهم ، فتكون هذه السيرة قرينة لحمل الروايات على غير هذه الصورة .

والحاصل : أن المحرم من العمل للظلمة على قسمين ، الأول : إعانتهم على الظلم . والثاني : صيرورة الانسان من أعوانهم ، بحيث يعد في العرف من المنسوبين اليهم ، بأن يقال : هذا كاتب الظالم . وهذا معماره . وذاك خزانه . وقد عرفت حرمة كلا القسمين بالأدلة المتقدمة . وأما غير ذلك فلا دليل على حرمته .

ثم إن المراد من الظالم المبحوث عن حكم إعانته ليس هو مطلق العاصي الظالم لنفسه ، بل المراد به هو الظالم للغير ، كما هو ظاهر جملة من الروايات التي تقدم بعضها ، بل هو صريح

(١) موثقة بالسكوني . راجع ج ٢ ئل باب ٧١ تحريم معونة الظالمين مما يكتسب به ص ٥٤٨ .

(٢) طريقه الى ابن أبي عمير ثلاث طرق حسنات في المشيخة والفهرست . راجع الباب ٧١ المزبور من ئل . و ج ٢ التهذيب ص ١٠٢ . و ج ١٠ الوافي ص ٢٧ .

(٣) سورة التوبة ، آية : ١٠٨ قوله تعالى (والذين اتخذوا مسجداً ضراراً) .

(٤) مجهولة بمحمد بن اسماعيل الرازي . راجع الباب ٧١ المتقدم من ج ٢ ئل .

جملة اخرى منها ، وعليه فمورد الحرمة يختص بالثاني .

على أنه قد تقدم في البحث عن حكم الاعانة على الاثم أنه لادليل على حرمتها على وجه الاطلاق مالم يكن في البين تسبيب ، وقلنا في المبحث المذكور : إن الاعانة على الظلم حرام للادلة الخاصة ، فلا ربط لها بمطلق الاعانة على الاثم .

حرمة النجش

قوله : (الثالثة والعشرون : النجش بالنون المفتوحة والجيم الساكنة أو المفتوحة حرام) أقول : الظاهر أنه لاخلاف بين الشيعة والسنة (١) في حرمة النجش في الجملة ، وقدفسروه بوجهين كما يظهر من أهل اللغة (٢) : الأول : أن يزيد الرجل في البيع ثمن السلعة وهو لايريد شراءها . ولكن ليسمعه غيره . فيزيد بزيادته وهذا هو المروي عن الأكثر . الثاني : أن تمدح سلعة غيرك وتروجها ليبيعها ، أو تذمها لئلا تنفق عنه . وظاهر الوجهين هو تحقق النجش بهما ، سواء أكان ذلك عن مواطاة مع البائع أم لا .

أما الوجه الأول فان كان غرض الناجش غش المشتري وتغريره في المعاملة فان مقتضى القاعدة حينئذ هو حرمة الغش مع تحقق المعاملة في الخارج . فقد عرفت في البحث عن

(١) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٧٣ من البيوع المنهى عنها نهياً لايستلزم بطلانها بيع النجش ، وهو حرام نهى عنه رسول الله (ص) . وفي ج ٥ شرح فتح القدير ص ٢٣٩ : نهى رسول الله (ص) عن النجش . وفي ج ٥ سنن البيهقي ص ٣٤٣ و ص ٣٤٤ في جملة من الأحاديث نهى عن النجش والتناجش .

(٢) في تاج العروس : النجش أن تواطىء رجلا اذا أراد بيعاً أن تمدحه . أو هو أن يريد الانسان أن يبيع بياعة فتساومه فيها بثمن كثير لينظر اليك ناظر فيقع فيها . وقال أبو عبيد : النجش في البيع ان يزيد الرجل ثمن السلعة ، وهولايريد شراءها ، ولكن ليسمعه غيره فيزيد بزيادته . وقال ابن شميل : النجش ان تمدح سلعة غيرك ليبيعها . او تذمها لئلا تنفق عنه . وقال الجوهري : النجش ان تزايد في المبيع ليقع غيرك ، وليس من حاجتك . وقال ابراهيم الحربي : النجش ان تزيد في ثمن مبيع او تمدحه فيرى ذلك غيرك فيغتر لك . والأصل فيه إثارة الصيد من مكان الى مكان ، او البحث عن الشيء .

وعن المصباح : نجش الرجل اذا زاد في سلعة اكثر من ثمنها ، وليس قصده ان يشتريها بل ليغر غيره فيوقعه فيه .

حرمة الغش : أن غش المؤمن في المعاملة حرام ، لاستفاضة الروايات عليه ، وإن لم تقع المعاملة فى الخارج أو وقعت فيه بغير غش وتغرير فلا دليل على حرمته إلا من حيث التجري

وقد يقال بحرمة النجش بهذا المعنى ، لكونه إضراراً للمشتري ، وهو حرام .

وفيه أولا : أن المشتري إنما أقدم على الضرر بارادته واختياره وإن كان الدافع له على الاقدام هو الناجش .

وثانياً : أن الدليل أخص من المدعى ، فان الناجش إنما يوقع المشتري في الضرر اذا كان الشراء بأزيد من القيمة السوقية ، وأما اذا وقعت المعاملة على السلعة بأقل من القيمة السوقية او بما يساويها فان النجش لايوجب إضراراً للمشتري . إلا أن يمنع من صدق مفهوم النجش على ذلك كما يظهر من غير واحد من اهل اللغة كالمصباح وتاج العروس وغيرهما ، وقد تقدمت كلماتهم في الهامش .

وقد يستدل على حرمة النجش في هذه الصورة بقول النبي «ص» (١) : (لعن الناجش والمنجوش له) . وبقوله «ص» : (ولا تناجشوا (٢) .

وفيه اولا : ان هذين النبويين ضعيفا السند . ودعوى انجبارهما بالاجماع المنقول كما في المتن دعوى غير صحيحة ، فانه إن كان حجة وجب الأخذ به في نفسه ، وإلا فان ضم غير الحجة الى مثله لايفيد الحجية .

وثانياً : انهما مختصان بصورة مواطاة الناجش مع البائع على النجش ، كما هو الظاهر من لعن المنجوش له فى النبوي الأول ، والنهي عن التناجش فى النبوي الثاني ، وكلاهما أعم من ذلك .

واما الوجه الثانى (أعني مدح السلعة لترغيب الناس فيها) فان كان المدح بما ليس فيها من الاوصاف كان حراما من جهة الكذب ، وإن كان مدحه للسلعة بما فيها من الاوصاف ولكن بالغ فى مدحها مع قيام القرينة على إرادة المبالغة فلا بأس به ، فقد ذكرنا فى مبحث حرمة الكذب : ان المبالغة جائزة فى مقام المحاورة والمحادثة مالم تجر الى الكذب .

واما الروايتان المتقدمتان فمضافا الى ضعف السند فيهما كما عرفت ، انهما راجعتان الى الصورة الاولى ، إذ لاوجه لحرمة مدح السلعة إلا اذا انطبق عليه عنوان محرم من الكذب

---

(١) قد تقدم فى البحث عن وصل شعر المرأة بشعر غيرها ص ٢٠٤ .

(٢) مجهولة لعلي بن عبد العزيز وغيره . راجع ج ٢ ئل باب ٤٩ الزيادة وقت النداء والنجش من آداب التجارة ص ٥٨٣ .

وفى ج ٢ المستدرك باب ٣٥ من آداب التجارة ص ٤٧٠ نهى عن النجش . مرسل .

او الغش او غيرهما من العناوين المحرمة . فيكون محرما من تلك الجهة ، لامن جهة كونه مدحا للسلعة .

والحاصل : انه لادليل على حرمة النجش فى نفسه ، إلا اذا انطبق عليه عنوان آخر محرم فانه يكون حراما من هذه الجهة .

حرمة النميمة

قوله : (الرابعة والعشرون : النميمة (١) محرمة بالادلة الاربعة) . أقول : لا خلاف بين المسلمين فى حرمتها ، بل هي من ضروريات الاسلام ، وهي من الكبائر المهلكة ، وقد تواترت الروايات من طرق الشيعة (٢) ومن طرق العامة (٣) على حرمتها ، وعلى كونها من الكبائر ، بل يدل على حرمتها جميع مادل على حرمة الغيبة ، وقد استقل العقل بحرمتها ، لكونها قبيحة فى نظره .

واما الاجماع فهو بقسميه وإن كان منعقداً على حرمتها . ولكن الظاهر ان مدرك المجمعين هو الوجوه المذكورة فى المسألة ، وليس إجماعا تعبدياً . وقد تقدم نظيره مراراً.

وقد يستدل على حرمتها بجملة من الآيات : منها قوله تعالى (٤) : « ويقطعون ماأمر الله به ان يوصل ويفسدون فى الأرض اولئك لهم اللعنة ولهم سوء الدار » . بدعوى ان النمام قاطع لما امر الله بصلته ، ويفسد فى الأرض فساداً كبيراً ، فتلحق له اللعنة وسوء الدار .

وفيه ان الظاهر من الآية ولو بمناسبة الحكم والموضوع هو توجه الذم الى الذين امروا

---

(١) فسروا النميمة فى اللغة بأنها نقل الحديث من قوم الى قوم على وجهة الإفساد والشر بأن يقول : تكلم فلان فيك بكذا ، وهي مأخوذة من نمّ الحديث ، بمعنى السعي لايقاع الفتنة وإثارة الفساد .

(٢) فى صحيحة عبد الله بن سنان عن ابى عبد الله «ع» قال : قال رسول الله (ص) : ألا انبئكم بشراركم ، قالوا : بلى يارسول الله ، قال : المشاؤون بالنميمة المفرقون بين الأحبة . راجع كا بهامش ج ٢ مرآة العقول ص ٣٦٢ . و ج ٣ الوافى ص ١٦٤ . و ج ٢ ئل باب ١٦٤ تحريم النميمة من عشرة الحج ص ٢٤١ . و ج ٢ المستدرك ص١١١

(٣) راجع ج ١٠ سنن البيهقي ص ٢٤٦ .

(٤) سورة الرعد ، آية : ٢٥ .

بالصلة والتوادد فأعرضوا عن ذلك . ومن هنا قيل (١) إن معنى الآية : أنهم أمروا بصلة النبي والمؤمنين فقطعوهم . وقيل : أمروا بصلة الرحم والقرابة فقطعوها . وقيل : أمروا بالايمان بجميع الأنبياء والكتب ففرقوا وقطعوا ذلك . وقيل : أمروا أن يصلوا القول بالعمل ففرقوا بينهما .

وقيل : معنى الآية أنهم أمروا بوصل كل من أمر الله بصلته من أوليائه والقطع والبراءة من أعدائه ، وهو الأقوى لأنه أعم ، ويدخل فيه جميع المعاني ، وعلى كل حال فالنمام لم يؤمر بالقاء الصلة والتوادد بين الناس لكي يحرم له قطع ذلك فالآية غريبة عنه .

وأما الاستدلال على الحرمة بقوله تعالى : (ويفسدون في الأرض الخ) . فانه وإن كان صحيحاً في الجملة ، كما اذا كانت النميمة بين العشائر والسلاطين ، فانها كثيراً ماتترتب عليها مفسدة مهمة .

ولكن الاستدلال بها أخص من المدعى ، إذ لاتكون النميمة فساداً في الأرض في جميع الموارد وإن أوجبت العداوة والبغضاء غالباً .

ومن هنا ظهر الجواب عن الاستدلال بقوله تعالى (٢) : (والفتنة أشد من القتل) . فان النميمة قد تجر الى قتل النفوس المحترمة ، وهتك الأعراض ، ونهب الاموال .

ولكنها ليست كك في جميع الأحوال ، بل المراد من الفتنة هو الشرك كما ذكره الطبرسي (٣) وإنما سمي الشرك فتنة ، لانه يؤدي الى الهلاك ، كما أن الفتنة تؤدي الى الهلاك

ثم إن النسبة بين النميمة والغيبة هي العموم من وجه ، ويشتد العقاب في مورد الاجتماع وقد تزاحم حرمة النميمة عنوان آخر مهم في نظر الشارع ، فتجري فيها قواعد التزاحم المعروفة ، فقد تصبح جائزة اذا كان المزاحم أهم منها ، وقد يكون واجبة اذا كانت أهميته شديدة ، ويتضح ذلك بملاحظة ماتقدم (٤) .

---

(١) راجع ج ١ مجمع البيان ط صيدا ص ٧٠ .

(٢) سورة البقرة ، آية : ١٨٧ .

(٣) راجع ج ١ مجمع البيان ص ٢٨٦ .

(٤) في نصح المستشير من مستثنيات الغيبة ص ٣٤٨ .

النياحة

قوله : (الخامسة والعشرون : النوح بالباطل) . أقول : اختلفت كلمات الأصحاب في هذه المسألة على ثلاثة أقوال ، الأول : القول بحرمة النوح مطلقاً ، وقد ذهب اليه جمع من الاصحاب . الثاني : القول بالكراهة مطلقاً ، وهو المحكي عن مفتاح الكرامة . الثالث القول بالتفصيل بين النوح بالباطل فيحرم والنوح بالحق فيجوز ، وقد اختاره المصنف .

ثم إنه اختلف أصحاب القول بالتفصيل فذهب بعضهم الى جواز النوح بالحق من غير كراهة ، وذهب بعضهم الى جواز ذلك على كراهة ، وذهب بعضهم الى أن النوح بالحق اذا اشترطت فيه الاجرة كان مكروهاً وإلا فلا بأس به .

والتحقيق أن الاخبار الواردة في مسألة النياحة على طوائف شتى ، الاولى (١) مادل على المنع من النياحة مطلقاً ، سواء كانت بالباطل أم بالحق .

الثانية (٢) : مادل على جوازها وجواز أخذ الاجرة عليها كل مطلقاً . الثالثة (٣) :

---

(١) في ج ٢ ئل باب ٤٥ جواز كسب النائحة مما يكتسب به ص ٥٤٢ : عن الزعفراني عن أبي عبد الله «ع» : ومن اصيب بمصيبته فجاء عند تلك المصيبة بنائحة فقد كفرها . ضعيفة بسلمة بن الخطاب .

وفي رواية الخصال : إن النائحة اذا لم تتب قبل موتها تقوم يوم القيامة وعليها سربال من قطران . مجهولة لسليمان بن جعفر البصري .

وفي حديث المناهي : نهى عن النياحة . مجهولة لشعيب بن واقد .

وفي ج ٢ المستدرك ص ٤٣٣ : لعن رسول الله النائحة . مرسلة . وفي ج ١٠ سنن البيهقي ص ٢٤٦ مايدل على كفر النياحة على الميت .

(٢) كصحيحة يونس بن يعقوب عن أبي عبـد الله «ع» قال : قال لي أبي : ياجعفر أوقف لي من مالي كذا وكذا للنوادب تندبني عشر سنين بمنى أيام منى . وكصحيحة الثمالي . وفي جملة من الروايات لابأس بأجر النائحة .

راجع ج ١ كا ص ٣٦٠ . وج ١٠ الوافي ص ٣١ . وج ٢ التهـذيب ص ١٠٨ . وج ٢ ئل باب ٤٥ جواز كسب النائحة مما يكتسب به ص ٥٤١ .

(٣) في المصدرين المزبورين من الوافي وئل عن الفقيه قال : قال «ع» لا بأس بكسب النائحة اذا قالت صدقاً . مرسل .

مادل على جواز كسب النائحة اذا قالت صدقاً وعدم جوازه اذا قالت كذبا .

الرابعة (١) : مايدل بظاهره على الكراهة وهي روايتان : تضمنت إحداهما أن السائل سأل عن النياحة . والأخرى عن كسب النائحة ، فكرههما الامام «ع» ، على أنهما غـير ظاهرتين في الكراهة المصطلحة ، فكثيراً مايراد بالكراهة في الأخبار التحريم ؛ وح فتكون هاتان الروايتان من الطائفة الاولى الدالة على المنع مطلقاً .

ومقتضى الجمع بينها حمل الأخبار المانعة على النوح بالباطل ، وحمل الاخبار المجوزة وما هو ظاهر في الكراهة على النوح بالصدق ، وعليه فالنتيجة هي جواز النياحة بالصدق على كراهة محتملة .

وبتقريب آخر أن قوله «ع» : (لابأس بكسب النائحة اذا قالت صدقا) . وما في معناه يدل بالالتزام على جواز نفس النوح بالحق ، فيقيد به إطلاق الروايات المانعة . وبعد تقييدها تنقلب نسبتها الى الروايات الدالة باطلاقها على الجواز ، فتكون مخصصة لها ، فيكون النوح بالباطل حراما ، والنوح بالحق جائزاً على الكراهة المحتملة . هذا مايرجع الى حكم النياحة

وقد يقال : بأنها حينئذ معارضة بما دل على حرمة الكذب ، وحرمة الغناء ، وحرمـة إسماع المرأة صوتها للأجانب ، وحرمـة النوح في آلات اللهو ، والمعارضة بينها بنحو العموم من وجه .

ولكنها دعوى جزافية ، فان هذه الروايات تدل على جواز النوح بعنوانه الأولي ، مع قطع النظر عن انطباق العناوين المحرمة عليه ، فلا تكون معارضة لها بوجه .

وأما كسب النائحة فما دل على جوازه مطلقاً مقيد بمفهوم مادل على جوازه اذا كان النياح بالحق . ولكن هذه الرواية الظاهرة في تقييد مادل على جواز كسب النائحة مطلقاً ضعيفة السند . نعم يكفي في التقييد ما تقـدم مراراً من أن حرمة العمل بنفسه يكفي في حرمة الكسب ، مع قطع النظر عن الأدلة الخارجية .

وقد يقال بتقييد المطلقات بقوله «ع» في رواية حنان بن سدير (٢) : (لاتشارطوتقبل ماعطيت) . وعليه فالنتيجة أن كسب النائحة جائز اذا قالت حقاً ، ولم تشارط .

---

(١) في الأبواب المذكورة من يب والوافي وئل عن سماعة قال : سألته عن كسب المغنية والنائحة ؟ فكرهه . ضعيفة بعثمان بن عيسى .

وفي الباب المزبور من ئل : عن علي بن جعفر عن أخيه «ع» قال : سألته عن النوح على الميت أيصلح ؟ قال : يكره ، صحيحة .

(٢) موثقة بحنان بن سدير . راجع المصادر المزبورة من كا ويب وئل والوافي .

وفيه أنه قد تقدم في البحث عن كسب الماشطة أن النهي عن الاشتراط في أمثال هذه الصنائع ، والأمر بقبول مايعطى صاحبها إنما هو إرشاد الى أن الاشتراط فيها لايناسب شؤون نوع الناس ، وأن المبذول لهؤلاء لايقل عن أجرة المثل ، وهذا لاينافي جواز رد المبذول اذا كان أقل من أجرة المثل ، وعلى هذا فلا دلالة فيها على التقييد .

هذا كله مع الاغضاء عن أسانيد الروايات وصونها عن الطرح ، وإلا فان جميعها ضعيف السند غير ماهو ظاهر في جواز النياح على وجه الاطلاق ، وما هو ظاهر في الكراهة ، وما هو ظاهر في جواز كسب النائحة اذا لم تشارط ، كرواية حنان المتقدمة . وإذن فتبقى هذه الروايات سليمة عن المعارض .

حرمة الولاية من قبل الجائر

قوله : (السادسة والعشرون : الولاية من قبل الجائر ، وهي صيرورته والياً على قوم منصوبا من قبله محرمة) . أقول : الظاهر أنه لاخلاف بين الأصحاب في حرمة الولاية من قبل الجائر في الجملة .

وتدل عليها الأخبار المستفيضة ، بل المتواترة (١) وقد تقدم بعضها في البحث عن حرمة معونة الظالمين ، كقوله «ع» : (من سود اسمه في ديوان ولد سابع « مقلوب عباس » حشره الله يوم القيامة خنزيراً) . وغير ذلك من الروايات .

ويدل على الحرمة أيضا مافي رواية تحف العقول من قوله «ع» : (إن في ولاية الوالي الجائر دروس (٢) الحق كله وإحياء الباطل كله وإظهار الظلم والجور والفساد وإبطال الكتب وقتل الأنبياء وهدم المساجد وتبديل سنة الله وشرايعه فلذلك حرم العمل معهم ومعونتهم والكسب معهم إلا بجهة الضرورة نظير الضرورة الى الدم والميتة) . وهذه الرواية وإن كانت ضعيفة السند ، كما تقدم الكلام عليها في أول الكتاب ، إلا أن تلك التعليلات المذكورة فيها تعليلات صحيحة ، فلا بأس بالتمسك بها .

ثم إن ظاهر جملة من الروايات كون الولاية من قبل الجائر بنفسها محرمة ، وهي أخذ

---

(١) راجع ج ١ كا باب ٣٠ عمل السلطان من المعيشة ص ٣٥٧ . و ج ٢ التهذيب ص ١٠٠ . و ج ١٠ الوافي ص ٢٥ . و ج ٢ ئل باب ٧٤ تحريم الولاية من قبل الجائر مما يكتسب به ص ٥٤٩ . و ج ٢ المستدرك ص ٤٣٨ .

(٢) في نسخة تحف العقول ص ٨٠ : (دوس الحق) : أي وطئه برجله .

المنصب منه ، وتسويد الاسم في ديوانه وإن لم ينضم اليها القيام بمعصية عملية اخرى من الظلم وقتل النفوس المحترمة ، وإصابة أموال الناس وأعراضهم ، وغيرها من شؤون الولاية المحرمة ، فأي وال من ولاة الجور ارتكب شيئاً من تلك العناوين المحرمة يعاقب بعقابين: أحدهما من جهة الولاية المحرمة . وثانيهما : من جهة ماارتكبه من المعاصي الخارجية .

وعليه فالنسبة بين عنوان الولاية من قبل الجائر وبين تحقق هذه الأعمال المحرمة هي العموم من وجه ، فقد يكون أحد والياً من قبل الجائر ، ولكنه لايعمل شيئاً من الأعمال المحرمة وإن كانت الولاية من الجائر لاتنفك عن المعصية غالباً ، وقد يرتكب غير الوالي شيئاً من هذه المظالم الراجعة الى شؤون الولاة تزلفاً اليهم ، وطلباً للمنزلة عندهم ، وقد يجتمعان بأن يتصدى الوالي نفسه لأخذ الأموال وقتل النفوس ، وارتكاب المظالم .

ماا ستثنى من حرمة الولاية منها

أخذها للقيام بمصالح العباد

قوله : (ثم إنه يسوّغ الولاية المذكورة أمران : أحدهما القيام بمصالح العباد بلا خلاف الخ) . أقول : قد استثنى من الولاية المحرمة أمران ، الأول : أن يتولاها للقيام بمصالح العباد . الثاني : أن يتولاها مكرهاً على قبولها والعمل بأعمالها .

أما الأمر الأول فقد استدل المصنف عليه بوجوه :

الأول : (أن الولاية إن كانت محرمة لذاتها كان ارتكابها لأجل المصالح ودفع المفاسد التي هي أهم من مفسدة انسلاك الشخص في أعوان الظلمة بحسب الظاهر وان كانت لاستلزامها الظلم على الغير فالمفروض عدم تحققه هنا) .

وفيه إن كان المراد من المصالح حفظ النفوس والأعراض ونحوهما فالمدعى أعم من ذلك وإن كان المراد منها أن القيام بامور المسلمين ، والاقدام على قضاء حوائجهم ، وبذل الجهد في كشف كرباتهم من الامور المستحبة ، والجهات المرغوب بها في نظر الشارع المقدس فلا شبهة أن مجرد ذلك لايقاوم الجهة المحرمة ، فان المفروض أن الولاية من قبل الجائر حرام في نفسها ، وكيف ترتفع حرمتها لعروض بعض العناوين المستحبة عليها .

على أنه (ره) قد اعترف آنفاً بأن الولاية عن الجائر لاتنفك عن المعصية ، وعليه فلايجوز الاقدام على المعصية لرعاية الامور المستحبة . وقد اعترف أيضاً في البحث عن جواز الغناء في قراءة القرآن بأن أدلة الأحكام الالزامية لاتزاحم بأدلة الأحكام الترخيصية ، وقد

أوضحنا المراد في المبحث المذكور .

الثاني : الاجماع . وفيه أنه وإن كان موجوداً في المقام ، ولكنه ليس بتعبدي .

الثالث : وهو العمدة الأخبار (١) المتظافرة الظاهرة في جواز الولاية من الجائر للوصول الى قضاء حوائج المؤمنين . وبعضها وإن كان ضعيف السند ، ولكن في المعتبر منها غنى وكفاية ، وبهذه الأخبار نقيد المطلقات الظاهرة في حرمة الولاية من قبل الجائر على وجه الاطلاق .

لايقال : إن الولاية عن الجائر محرمة لذاتها كالظلم ونحوه ، فلا تقبل التخصيص بوجه ولا ترفع اليد عنها إلا في موارد الضرورة .

فانه يقال : إن غاية مايستفاد من الأدلة هي كون الولاية بنفسها محرمة ، وأما الحرمة الذاتية فلم يدل عليها دليل من العقل أو النقل ، وإن ذهب اليه العلامة الطباطبائي في محكي الجواهر .

وقد يستدل على جواز الولاية عن الجائر في الجملة بقوله تعالى (٢) حاكياً عن يوسف «ع» (اجعلني على خزائن الأرض إني حفيظ عليم) .

وفيه أولا : أنه لم يظهر لنا وجه الاستدلال بهذه الآية على المطلوب .

وثانياً : أن يوسف «ع» كان مستحقاً للسلطنة ، وإنما طلب منه حقه ، فلا يكون والياً من قبل الجائر .

---

(١) عن الفقيه عن علي بن يقطين قال : قال لي أبو الحسن «ع» : إن لله مع السلطان أولياء يدفع بهم عن أوليائه . صحيحة .

وفي خبر آخر : اولئك عتقاء الله من النار . وغير ذلك من الروايات الكثيرة .

راجع ج ١٠ الوافي باب ٢٧ من المعيشة ص ٢٨ . و ج ٢ التهذيب ص ١٠٠ و ١٠١ . و ج ٢ ئل باب ٧٥ جواز الولاية من قبل الجائر لنفع المؤمنين ص ٥٥٠ . وباب ٧٤ تحريم الولاية من قبل الجائر إلا مااستثنى ص ٥٤٩ مما يكتسب به . و ج ١ كا باب ٣١ من المعيشة ص ٣٥٨ . و ج ٢ المستدرك ص ٤٣٨ .

(٢) سورة يوسف ، آية : ٥٥ .

أقسام الولاية من قبل الجائر

اذا جازت الولاية عن الجائر فهل تتصف بالكراهة والرجحان أم هي مباحة ؟ فنقول : قد عرفت : أنه لااشكال في جواز الولاية عن الجائر اذا كان الغرض منه الوصول الى قضاء حوائج المؤمنين ، فشأنها ح شأن الكذب للاصلاح على ماتقدم الكلام عليه ، وإنما الكلام في اتصافها بالرجحان تارة ، وبالمرجوحية اخرى .

الذي ظهر لنا من الاخبار : أن الولاية الجائزة قد تكون مباحة ، وقد تكون مكروهة وقد تكون مستحبة ، وقد تكون واجبة .

أما المباح فهو مايظهر من بعض الروايات (١) المسوغة للولاية عن الجائر في بعض الاحوال ، كما ذكره المصنف .

وأما المكروه فيستفاد من رواية أبي نصر (٢) الدالة على أن الوالي عن الجائر الذي يدفع الله به عن المؤمنين أقل حظاً منهم يوم القيامة . فان الظاهر منها أن الولاية الجائزة عن الجائر مكروهة مطلقاً .

وأما المستحب فتدل عليه جملة من الروايات ، إذ الظاهر من رواية محمد بن اسماعيل (٣)

(١) في ج ٢ التهذيب ص ١٠٣ . و ج ١٠ الوافي ص ٢٧ . و ج ٢ ئل باب ٧٧ جوازقبول الولاية من الجائرمع الضرورة ص ٥٥١ : عن الحلبي قال : سئل أبوعبدالله «ع» عن رجل مسلم وهو في ديوان هؤلاء وهو يحب آل محمد «ع» ويخرج مع هؤلاء فيقتل تحت رايتهم ؟ قال : يبعث الله على نيته . صحيحة . وفي غير واحد من الروايات مايدل على إباحة الولاية عن الجائر مع المواساة والاحسان الى الاخوان .

(٢) في ج ١ كا ص ٣٥٩ . و ج ٢ التهذيب ص ١١٢ . و ج ١٠ الوافي ص ٢٨ . و ج ٢ ئل باب ٧٣ تحريم صحبة الظالمين مما يكتسب به ص ٥٤٩ : ن أبي نصر عن أبي عبد الله «ع» قال : سمعته يقول : مامن جبار إلا ومعه مؤمن يدفع الله به عن المؤمنين وهو أقلهم حظا في الآخرة . يعني أقل المؤمنين حظاً لصحبة الجبار . مجهولة بمهران بن محمد ابن أبي نصر . وفي نسخة الوافي « عن مهران بن محمد عن أبي بصير » وهو من سهو القلم .

(٣) في ج ١٥ البحار كتاب العشرة ص ٢١٣ جش حكى بعض أصحابنا عن ابن الوليد قال : وفي رواية محمد بن اسماعيل بن بزيع قال أبو الحسن الرضا «ع» : إن لله تعالى بأبواب الظالمين من نور الله أخذ له البرهان ومكن له في البلاد ليدفع بهم عن أوليائه —

وغيرها أن الولاية الجائزة عن الجائر مستحبة على وجه الاطلاق ، فيقع التنافي بينها وبين ما تقدم من دليل الكراهة .

وجمعها المصنف (ره) بحمل رواية أبي نصر على (من تولى لهم لنظام معاشه قاصداً للاحسان فى خلال ذلك الى المؤمنين ودفع الضرر عنهم) وحمل ماهو ظاهر فى الاستحباب على (من لم يقصد بدخوله إلا الاحسان الى المؤمنين) . إلا أنه لم يذكر وجهه .

والتحقيق أن رواية أبي نصر ظاهرة فى مرجوحية الولاية الجائزة مطلقاً ، سواء كانت لنظام المعاش مع قصد الاحسان الى المؤمنين ، أم كانت لخصوص إصلاح شؤونهم ، ورواية محمد بن اسماعيل ظاهرة فى محبوبية الولاية عن الجائر اذا كانت لأجل إدخال السرور على المؤمنين من الشيعة ، ويدل على ذلك من الرواية قوله «ع» : (فهنيئاً لهم ما على أحد كم أن لو شاء لنال هذا كله ، قال : قلت : بماذا جعلني الله فداك ؟ قال : تكون معهم فتسرنا بادخال السرور على المؤمنين من شيعتنا فكن معهم يامحمد) .

وعليه فتقيد هذه الرواية رواية أبي نصر وح فتختص الكراهة بما اذا قصد بالولاية عن الجائر حفظ معاشه ، وكان قصد الاحسان الى الشيعة ضمناً فى خلال ذلك ، وإذاً فتنقلب النسبة ، وتصبح رواية أبي نصر مقيدة لما هو ظاهر فى رجحان الولاية الجائزة ، سواء كانت لحفظ المعاش ، أم لدفع الضرر عن المؤمنين من الشيعة ، كروايتي المفضل وهشام ابن سالم (١) وتكون النتيجة أن الولاية من قبل الجائر إن كانت لحفظ المعاش مع قصد الاحسان الى المؤمنين فهي مكروهة ، وإن كانت للاحسان اليهم فقط فهي مستحبة هذا .

ولكن رواية أبي نصر لضعف سندها قاصرة عن إثبات الكراهة ، إلا على القول بشمول

— ويصلح الله به امور المسلمين اليهم يلجأ المؤمن من الضرر واليهم يفزع ذو الحاجة من شيعتنا وبهم يؤمن الله روعة المؤمن فى دار الظلمة اولئك المؤمنون حقاً اولئك امناء الله فى أرضه اولئك نور الله فى رعيتهم يوم القيامة ويزهر نورهم لأهل السماوات كما تزهر الكواكب الدرية لأهل الارض اولئك من نورهم يوم القيامة تضيء منهم القيامة خلقوا والله للجنة وخلقت الجنة لهم الحديث . مرسل .

(١) فى ج ٢ المستدرك باب ٣٩ جواز الولاية من قبل الجائر مما يكتسب به ص ٤٣٩ عن هشام بن سالم قال : قال أبو عبد الله «ع» : إن لله مع ولاة الجور أولياء يدفع بهم عن أوليائه اولئك هم المؤمنون حقاً . مرسل .

وعن المفضل قال : قال أبو عبد الله «ع» : مامن سلطان إلا ومعه من يدفع الله به عن المؤمنين اولئك أوفر حظاً فى الآخرة . مرسل . وغير ذلك من الاحاديث .

قاعدة التسامح لأدلة الكراهة . وأما روايتا المفضل وهشام فإنهما وإن كانتا ضعيفتي السند إلا أنهما لا تقصران عن إثبات الاستحباب على وجه الاطلاق ، بناء على قاعدة التسامح في أدلة السنن المعروفة .

وقد ظهر من مطاوي ماذكرناه مافي كلام المحقق الايرواني حيث حمل الروايات الدالة على أن في أبواب السلاطين والجائرين من يدفع الله بهم عن المؤمنين على غير الولاة (من وجوه البلد وأعيانه الذين يختلفون اليه لأجل قضاء حوائج الناس) ! .

وأعجب من ذلك دعواه أن العمال في الغالب لايستطيعون التخطي عما نصبوا لأجله وفوض اليهم من شؤون الولاية !! .

ووجه العجب أنه لاشبهة في تمكنهم من الشفاعات واقتدارهم على المسامحة في المجازات وإطلاعهم على طريق الاغماض عن الخطيئات ، ولا سيما من كان من ذوي المناصب العالية

وأما الواجب من الولاية فهوعلى ماذكره المصنف مايتوقف عليه الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الواجبان ، فإن مالا يتم الواجب إلا به واجب مع القدرة . ثم استظهر من كلمات جماعة عدم الوجوب في هذه الصورة أيضاً ، بل في الجواهر إنه لم يحك عن أحد التعبير بالوجوب إلا عن الحلي في سرائره .

والذي يهمنا في المقام هو بيان مدرك الحكم بالوجوب ، والكلام يقع فيه تارة من حيث القواعد ، واخرى من حيث الروايات : أما الناحية الاولى ففي الجواهر يمكن أن يقال ولو بمعونة كلام الأصحاب بناء على حرمة الولاية في نفسها : (إنه تعارض مادل على الامر بالمعروف وما دل على حرمة الولاية من الجائر ولو من وجه ، فيجمع بينهما بالتخيير المقتضي للجواز رفعاً لقيد المنع من الترك مما دل على الوجوب والمنع من الفعل مما دل على الحرمة) .

وفيه أن ملاك التعارض بين الدليلين هو ورود النفي والاثبات على مورد واحد بحيث يقتضي كل منهما نفي الآخر عن موضوعه . ومثاله أن يرد دليلان على موضوع واحد ، فيحكم أحدهما بوجوبه والآخر بحرمته ، وحيث إنه لايعقل اجتماع الحكمين المتضادين في محل واحد ، فيقع بينهما التعارض ، ويرجع الى قواعده . ومن المقطوع به أن الملاك المذكور ليس بموجود في المقام .

والوجه فيه أن موضوع الوجوب هو الامر بالمعروف أوالنهي عن المنكر، وموضوع الحرمة هو الولاية من قبل الجائر ، وكل من الموضوعين لامساس له بالآخر بحسب طبعه الأولي ، فلا شيء من أفراد أحد الموضوعين فرداً للآخر .

نعم المقام من قبيل توقف الواجب على مقدمة محرمة ، وعليه فيقع التزاحم بين الحرمة المتعلقة بالمقدمة وبين الوجوب المتعلق بذي المقدمة ، نظير الدخول الى الأرض المغصوبة لانقاذ الغريق ، أو إنجاء الحريق ، ويرجع الى قواعد باب التزاحم المقررة فى محله ، وعلى هذا فقد تكون ناحية الوجوب أهم فيؤخذ بها ، وقد تكون ناحية الحرمة أهم فيؤخذ بها ، وقد تكون إحدى الناحيتين بخصوصها محتمل الأهمية فيتعين الأخذ بها كذلك ، وقد يتساويان فى الملاك ، فيتخير المكلف فى اختيار أي منها شاء ، هذا ماتقتضيه القاعدة ، إلا أن كشف أهمية الملاك والعلم بوصوله الى حد الالزام فى غاية الصعوبة .

وأما الكلام فى الناحية الثانية فقد دلت الآيات المتظافرة والروايات المتواترة من الفريقين على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وكك دلت الروايات المستفيضة ، بل المتواترة على أنه لا بأس بالولاية من قبل الجائر اذا كانت لاصلاح امور المؤمنين من الشيعة وقد تقدم بعضها ، وبها قيدنا مادل على حرمة الولاية عن الجائر مطلقا ، ومن الواضح أن الأمور الجائزة اذا وقعت مقدمة للواجب كانت واجبة شرعا ، كما هو معروف بين الاصوليين ، أو عقلا كما هو المختار ، وعليه فلا مانع من اتصاف الولاية الجائزة بالوجوب المقدمي اذا توقف عليها الواجب ، كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

على أنه اذا جازت الولاية عن الجائر لاصلاح امور المؤمنين جازت ايضا للامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، إما بالفحوى ، او لأن ذلك من جملة إصلاح امورهم ، وقد اشار المحقق الايروانى الى هذا . وقد اتضح ان المقام من صغريات باب التزاحم دون التعارض ، كما يظهر من صاحب الجواهر بعد كلامه المتقدم .

ثم إن الظاهر من بعض الروايات ان الدخول فى الولاية غير جائز ابتداءاً ، إلا أن الاحسان الى المؤمنين يكون كفارة له . ومما يدل على ذلك قوله «ع» فى مرسلة الصدوق (١) عن الصادق «ع» قال : (كفارة عمل السلطان قضاء حوائج الاخوان) . وقوله «ع» فى رواية زياد بن أبي سلمة (٢) : (فان وليت شيئا من اعمالهم فأحسن الى إخوانك تكون واحدة بواحدة) .

ولكن هذا الرأي على إطلاقه ممنوع ، فان الظاهر من هاتين الروايتين ومن غيرهما من

(١) راجع ج ٢ ئل باب ٧٥ جواز الولاية من قبل الجائر مما يكتسب به ص ٥٥٠ .

(٢) ضعيفة بزياد بن أبي سلمة ، وصالح بن أبي حماد ، ومجهولة بالحسين بن الحسن الهاشمي راجع المصدر المزبور من ئل . و ج ١ كا باب ٣١ من المعيشة ص ٣٥٨ . وج٢ التهذيب ص ١٠١ . و ج ١٠ الوافى باب ٢٧ من المعيشة ص ٢٧ .

الاخبار هو اختصاص ذلك بما اذا كان الدخول فى الولاية حراما ابتداءاً ثم اصبح جائزاً بعد ذلك ، ثم تبدل قصده الى إصلاح امور المؤمنين والاحسان الى إخوانه فى الدين ، كيف وقد عرفت إطباق الروايات على استحباب الولاية عن الجائر لقضاء حوائج المؤمنين وإصلاح شؤونهم . على أن الروايتين ضعيفتا السند .

ولا يخفى ان كلمات الاصحاب هنا فى غاية الاختلاف ، حيث ذهب بعضهم الى الوجوب وبعضهم الى الاستحباب ، وبعضهم الى مطلق الجواز . وقد جمع المصنف (ره) بين شتات آرائهم بأن من عبر بالجواز مع التمكن من الامر بالمعروف إنما اراد به الجواز بالمعنى الاعم ، فلا ينافى الوجوب ، ومن عبر بالاستحباب إنما اراد به الاستحباب التعييني ، وهو لا ينافى الوجوب الكفائى ، نظير قولهم : يستحب تولي القضاء لمن يثق بنفسه مع انه واجب كفائى او كان مرادهم ما اذا لم يكن هنا معروف متروك او منكر مفعول لتجب الولاية مقدمة للامر بالمعروف او النهي عن المنكر . وعلى الجملة لاشبهة فى وجوب الولاية عن الجائر اذا توقف عليها الامر بالمعروف او النهي عن المنكر الواجبين .

قبول الولاية من قبل الجائر مكرها

وأما الأمر الثانى وهو قبول الولاية من قبل الجائر مكرها فلا خلاف فيه ، ولا شبهة فى أن هذه المسألة من المسائل المهمة التي يبتلي بها اكثر الناس ، ويتفرع عنها فروع كثيرة وهي من صغريات جواز مخالفة التكليف بالإكراه او الاضطرار بحيث يشق على المكره او المضطر ان يتحمل الضرر المتوعد به ، سواء كان ماليا أم عرضيا أم نفسيا أم اعتباريا وسواء تعلق بنفسه أم بعشيرته الاقربين .

وهذه الكبرى مما لاخلاف فيها بين الفريقين نصاً وفتوى . ويدل على صدقها فى الجملة قوله تعالى : (إلا أن تتقوا منهم تقاة) . وقوله تعالى : (إلا من أكره وقلبه مطمئن بالايمان) . وقد تقدم الكلام عليها فى البحث عن جواز الكذب لدفع الضرورة .

أما الصغرى فتدل عليها بجملة من الروايات الخاصة (١) الواردة فى قبول الولاية عن الجائر مكرها .

(١) راجع ج ١ كا باب ٣٠ عمل السلطان من المعيشة ص ٣٥٧ . و ج ٢ التهذيب ص ١١٣ . و ج ١٠ الوافى ص ٢٦ . و ج ٢ ئل باب ٧٧ جواز قبول الولاية من الجائر مع الخوف مما يكتسب به ص ٥٥١ .

حكم الاضرار بالناس مع الاكراه

قوله : (وينبغي التنبيه على امور : الأول) . أقول : قد عرفت انه لا شبهة فى أن الاكراه يسوغ الدخول فى الولاية من قبل الجائر ، وكذلك لاشبهة فى جواز العمل للمكره بما يأمره الجائر من المحرمات ماعدا هراقة الدم ، فان التقية إنما شرعت لتحقن بها الدماء، فاذا بلغت الدم فلا تقية فيه ؛ وإنما الاشكال فى انه هل يجوز الاضرار بالناس اذا اكره على الاضرار بهم ، كنهب اموالهم ، وهتك أعراضهم ، وإيقاع النقص فى شؤونهم وعظائم امورهم ، سواء كان الضرر الذي توعد به المكره أقل من الضرر الذي يوجهه الى الغير أم اكثر ، او لابد من الاقدام على أقل الضررين وترجيحه على الآخر .

ذكر المصنف (ره) انه قد يقال بالأول استناداً الى أدلة الاكراه ، ولأن الضرورات تبيح المحظورات . وقد يقال بالثانى ، إذ المستفاد من أدلة الاكراه ان تشريع ذلك إنما هو لدفع الضرر ، وواضح انه لايجوز لأحد ان يدفع الضرر عن نفسه بالاضرار بغيره حتى فيما اذا كان ضرر الغير أقل فضلا عما اذا كان اعظم .

والوجه فى ذلك ان حديث رفع الاكراه والاضطرار مسوق للامتنان على الامة ، ومن المعلوم ان دفع الضرر عن نفسه بالاضرار بغيره على خلاف الامتنان ، فلا يكون مشمولا للحديث ، ثم إنه (ره) اختار الوجه الاول ، واستدل عليه بوجوه سنذكرها .

وتحقيق المقام يقع فى ثلاث نواحي ، الناحية الاولى : ان يتوجه الضرر ابتداءاً الى أحد من غير ان يكون لفعل الآخر مدخل فيه ، كتوجه السيل الى داره او بستانه ، وكتوجه الظلمة او السراق الى نهب امواله او هتك أعراضه ، ولا شبهة فى ان هذا القسم من الضرر لايجوز دفعه بالاضرار بغيره تمسكا بأدلة نفي الاكراه والضرر والحرج ، بداهة انها مسوقة للامتنان على جنس الامة ، وبديهي ان دفع الضرر المتوجه الى احد بالاضرار بغيره خلاف الامتنان على الامة ، فلا يكون مشمولا للادلة المذكورة .

على انه لو جاز لأحد ان يدفع الضرر عن نفسه ولو بالاضرار بالغير لجاز للآخر ذلك ايضا ، لشمول الادلة لهما معا ، فيقع التعارض فى مضمونها ، وح فالتمسك بها لدفع الضرر عن احد الطرفين بالاضرار بالآخر ترجيح بلا مرجح ، وعليه فلا بد من رفع اليد عن إطلاقها فى مورد الاجتماع ، ويرجع فيه الى ادلة حرمة التصرف فى اموال الناس واعراضهم وشؤونهم .

نعم اذا كان الضرر المتوجه الى الشخص مما يجب دفعه على كل احد ، كقتل النفس المحترمة وما يشبهه، وامكن دفعه بالإضرار بالغير كان المقام حينئذ من صغريات باب التزاحم فيرجع الى قواعده .

الناحية الثانية : أن يتوجه الضرر ابتداء الى الغير على عكس الصورة السابقة ، وقد ظهر حكم ذلك من الناحية الاولى كما هو واضح .

الناحية الثالثة : أن يتوجه الضرر الى الغير ابتداء ، والى المكره على تقدير مخالفته لما أمر به الجائر ، وكان الضرر الذي توعده المكره (بالكسر) أمراً مباحا في نفسه ، كما اذا أكرهه الظالم على نهب مال غيره وجلبه اليه ، وإلا فيحمل أموال نفسه اليه ، وفي هذه الصورة لابد للمكره من تحمل الضرر بترك النهب ، ومن الواضح أن دفع المكره أمواله للجائر مباح في نفسه حتى في غير حال الاكراه ، ونهب أموال الناس وجلبه الى الجائر حرام في نفسه ، ولا يجوز رفع اليد عن المباح بالإقدام على الحرام .

وقد استدل المصنف (ره) على عدم وجوب تحمل الضرر بوجوه ، الأول : أن دليل نفي الاكراه يعم جميع المحرمات حتى الإضرار بالغير مالم يجر الى إراقة الدم . الثاني : أن تحمل الضرر حرج عظيم ، وهو مرفوع في الشريعة المقدسة . وجواب الوجهين يتضح مما قدمناه في الجهة الاولى .

الثالث : الأخبار (١) الدالة على أن التقية إنما جعلت لتحقن بها الدماء ، فاذا بلغت الدم فلا تقية ، فان ظاهرها جواز التقية في غير الدماء بلغت مابلغت .

وفيه أن الظاهر من هذه الأخبار أن التقية إنما شرعت لحفظ بعض الجهات المهمة ، كالنفوس وما أشبهها ، فاذا أدت الى اتلاف ماشرعت لأجله فلا تقية ، لأن مايلزم من وجوده

(١) عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر «ع» قال : إنما جعلت التقية ليحقن بها الدم فاذا بلغ الدم فليس تقية . صحيحة .

وعن الثمالي قال : قال أبو عبد الله «ع» : إنما جعلت التقية ليحقن بها الدم فاذا بلغت التقية الدم فلا تقية . موثقة لابن فضال .

راجع ج ٣ الوافي باب التقية ص ١٢٤ . وكا بهامش مرآة العقول ص ١٩٧ . و ج ٢ ئل باب ٣١ عدم جواز التقية في الدم من الأمر بالمعروف ص ٥٠٥ . و ج ١٥ البحار كتاب العشرة ص ٢٢٥ و ص ٢٣٥ .

وفي ج ٢ المستدرك ص ٣٧٨ : عن الصدوق في الهداية مرسلا والتقية في كل شيء حتى يبلغ الدم فاذا بلغ الدم فلا تقية .

عدمه فهو محال ، وليس مفاد الروايات المذكورة هو جواز التقية في غير تلف النفس لكي يترتب عليه جواز إضرار الغير لدفع الضرر عن نفسه .

والغرض من تشريع التقية قد يكون حفظ النفس ، وقد يكون حفظ العرض ، وقد يكون حفظ المال ونحوه ، وح فلا يشرع بها هتك الأعراض ، ونهب الاموال ، لانتهاء آمادها بالوصول الى هـذه المراتب . وبعبارة اخرى المستفاد من الروايات المذكورة أن الغرض من التقية هو حفظ الدماء وإن توقف ذلك على ارتكاب بعض المعاصي مالم يصل الى مرتبة قتل النفس .

على أنه لو جازت التقية بنهب مال الغير وجلبه الى الظالم لدفع الضرر عن نفسه لجاز للآخر ذلك أيضاً ، لشمول أدلة التقية لها معاً ، فيقع التعارض في مضمونها ، وح فلا يجوز الاستناد اليها في دفع الضرر عن أحد الطرفين بايقاع النقص بالطرف الآخر ، لانه ترجيح بلا مرجح ، وعليه فنرفع اليد عن إطلاقها في مورد الاجتماع ، ويرجع فيه الى عموم حرمة التصرف في مال الغير وشؤونه .

الرابع ماذكره من الفرق بين الاكراه والاضطرار ، حيث التزم بحرمة دفع الضرر عن نفسه بالاضرار بغيره في مورد الاضطرار دون الاكراه ، وحاصل كلامه : أن الضرر في موارد الاضطرار قد توجه ابتداءاً الى الشخص نفسه ، كما اذا توجه السيل الى داره فلا يجوز له دفعه بالاضرار بغيره ، لأن دفع الضرر عن النفس بالاضرار بالغير قبيح ، ولا يصح التمسك بعموم رفع مااضطروا اليه ، فان حديث الرفع قد ورد في مورد الامتنان ، ولا شبهة أن صرف الضرر عن نفسه الى غيره مناف له ، فيختص الحديث بغير الاضرار بالغير من المحرمات .

وأما في موارد الاكراه فان الضرر قد توجه الى الغير ابتداء بحسب إلزام الظالم وإكراهه ومن المعلوم أن مباشرة المكره (بالفتح) لايقاع الضرر بالغير ليست مباشرة استقلالية ليترتب عليها الضمان ، كما يترتب على بقية الافعال التوليدية ، بل هي مباشرة تبعية ، وفاعلها بمنزلة الآلة ، فلا ينسب اليه الضرر ، نعم لو تحمل الضرر ولم يضر بالغير فقد صرف الضرر عن الغير الى نفسه عرفاً . ولكن الشارع لم يوجب هذا .

ولكن ماأفاده المصنف غير تام صغرى وكبرى ، أما عدم صحة الصغرى فلأن الضرر في كلا الموردين إنما توجه الى الشخص نفسه ابتداءاً ، فان الاكراه لايسلب الاختيار عن المكره ليكون بمنزلة الآلة المحضة ، بل الفعل يصدر منه بارادته واختياره ، ويكون فعله كالجزء الاخير من العلة التامة لنهب مال الغير مثلا حتى أنه لو لم يأخذه ولم يجلبه الى الظالم

لكان المال مصوناً ، وان توجه الضرر ح الى نفسه فمباشرته للإضرار بالغير لدفع الضرر المتوعد به عن نفسه مباشرة اختيارية . فتترتب عليها الاحكام الوضعية والتكليفية .

وبعبارة اخرى أن مرجع الاكراه الى تخيير المكره بين نهب مال الغير وبين تحمل الضرر في نفسه على فرض المخالفة ، وحيث كان الاول حراما وضعاً وتكليفاً فتعين عليه الثاني . نعم لو كان الضرر متوجهاً الى الغير ابتداءاً ، ولم يكن له مساس بالواسطة أصلا فلا يجب عليه دفعه عن الغير بإضرار نفسه ، ومن هنا ظهر الجواب عما ذكره المصنف اخيراً من أن الفارق بين المقامين هو أدلة الحرج .

وأما عدم صحة الكبرى فلأنه لاوجه للمنع عن وجوب دفع الضرر عن الغير بايقاعه بنفسه بل قد يجب ذلك فيما اذا أوعده الظالم بأمر مباح في نفسه وكان ما أكرهه عليه من إضرار الغير حراما ، فانه ح يجب دفع الضرر عن غيره بالإضرار بنفسه كما عرفته آنفاً ، لأنه بعد سقوط أدلة نفي الضرر والاكراه والحرج فأدلة حرمة التصرف في مال الغير بدون إذنه محكمة .

الخامس : ما أفاده المصنف أيضاً من أن أدلة نفي الحرج كافية في الفرق بين المقامين ، فان الضرر اذا توجه الى المكلف ابتداءاً ، ولم يرخص الشارع في دفعه عن نفسه بتوجيهه إلى غيره فان هذا الحكم لايكون حرجياً ، أما اذا توجه الضرر الى الغير ابتداءاً فان إلزام الشارع بتحمل الضرر لدفعه عن الغير حرجي قطعا ، فيرتفع بأدلة نفي الحرج .

وفيه أنه ظهر جوابه مما ذكرناه من المناقشة في الصغرى ، ووجه الظهور هو عدم الفارق بين توجه الضرر الى الغير ابتداءاً وعدمه .

الناحية الرابعة : أن يتوجه الضرر ابتداءاً الى الغير ، والى المكره على تقدير مخالفته حكم الظالم ، كما اذا أكرهه على أن يلجىء شخصاً آخر الى فعل محرم كالزناء ، وإلا أجبره على ارتكابه بنفسه ، وحينئذ فلا موضع لأدلة نفي الاكراه والاضطرار والحرج والضرر بداهة أن الاضرار بأحد الطرفين مما لابد منه جزما ، فدفعه عن أحدهما بالاضرار بالآخر ترجيح بلا مرجح ، وإذن فتقع المزاحمة ، ويرجع الى قواعد باب التزاحم .

الناحية الخامسة : أن يتوجه الضرر الى أحد شخصين ابتداءاً ، والى المكره على فرض مخالفته الظالم ، ولكن فيما اذا كان الضرر المتوعد به أعظم مما يترتب على غيره ، كما اذا أكرهه على أن يأخذ له ألف دينار إما من زيد ، وإما من عمرو ، وإلا أجبره على إراقة دم محترم مثلا ، وفي هذه الصورة يجب على المكره أن يدفع الضرر عن نفسه بالاضرار بأحد الشخصين ، فان حفظ النفس المحترمة واجب على كل احد ، ويدور الامر بين الاضرار

بأحد الشخصين ، ويرجع في ذلك الى قواعد باب التزاحم .

جواز قبول الولاية من الجائر

لدفع الضرر عن الغير

قوله : (الثاني : أن الاكراه يتحقق بالتوعد بالضرر) . أقول : الكراهة في اللغة هي ضد الحب ، والاكراه هو حمل الرجل على مايكرهه ، وهذا المعنى يتحقق بحمل الشخص على كل مايكرهه بحيث يترتب على تركه ضرر عليه ، او على عشيرته ، او على الأجانب من المؤمنين ، واذا انتفى التوعد بما يكرهه انتفى الاكراه ، وعليه فلا نعرف وجهاً صحيحاً لما ذكره المصنف من تخصيص الاكراه ببعض ماذكرناه .

قال : (إن الاكراه يتحقق بالتوعد بالضرر على ترك المكره عليه ضرراً متعلقاً بنفسه او ماله اوعرضه ، او بأهله ممن يكون ضرراً راجعا الى تضرره وتألمه ، وأما اذا لم يترتب على ترك المكره عليه إلا الضرر على بعض المؤمنين ممن يعد أجنبياً من المكره بالفتح فالظاهر أنه لايعد ذلك إكراها عرفاً ، إذ لاخوف له يحمله على فعل ماامر به) .

نعم يختلف موضوع الكراهة باختلاف الأشخاص والحالات ، فان بعض الأشخاص يكره مخالفة أي حكم من الاحكام الالهية في جميع الحالات ، وبعضهم يكره ذلك في الجهر دون الخفاء ، وبعضهم يكره مخالفة التكاليف المحرمة دون الواجبات ، وبعضهم بالعكس ، وبعضهم لا يكره شيئاً من مخالفة التكاليف حتى قتل النفوس فضلا عن غيره .

ثم إن الفارق بين الامرين أن الضرر المتوعد به متوجه الى المكره (بالفتح) في الاول والى غيره من الاجانب في الثاني الذي أنكر المصنف (ره) تحقق مفهوم الاكراه فيه .

وتحقيق الكلام هنا في جهات ثلاث ، كلها مشتركة في عدم ترتب الضرر على المكره لو ترك مااكره عليه ، ولاية كانت أم غيرها .

الجهة الاولى : ان يخشى من توجه الضرر الى بعض المؤمنين ، ويتوقف دفعه على قبول الولاية من الجائرين ، والدخول في اعمالهم ، والحشر في زمرتهم للتقية فقط ، من دون ان يكون هناك إكراه على قبول الولاية ، ولا ضرر يتوجه عليه لو لم يقبلها ، ومن دون ان يتوقف دفع الضرر عن المؤمنين على ارتكاب أمر محرم .

والظاهر أنه لاشبهة في جواز الولاية عن الجائر حينئذ تقية ، فان التقية شرعت لحفظ المؤمنين عن المهالك والمضرات ، بل تعد التقية في مواردها من جملة العبادات التي يترتب

عليها الثواب ، ولا ريب أن تلك الغاية حاصلة في المقام ، ومما يدل على جواز الولاية هنا لأجل التقية الروايات الكثيرة (١) الآمرة بالتقية صوناً لنفوس المؤمنين وأعراضهم وأموالهم عن التلف ، بل ورد في عدة من الروايات (٢) جواز التقية بالتبري عن الأئمة «ع» لسانا اذا كان القلب مطمئناً بالايمان ، ومما يدل على ذلك أيضاً تجويز الأئمة «ع» في جملة من الأحاديث (٣) لعلي بن يقطين وغيره أن تقبلوا الولاية عن الجائر تقية لاصلاح امور المؤمنين ودفع الضرر عنهم .

ويضاف الى ذلك كله أن ظاهر غير واحدة من الروايات مشروعية التقية لمطلق التوادد والتحبب وإن لم يترتب عليها دفع الضرر عن نفسه أو عن غيره ، فيدل بطريق الأولوية على جواز الولاية عن الجائر تقية لدفع الضرر عن المؤمنين .

قوله : (لكن لايخفى أنه لا يباح بهذا النحو من التقية الاضرار بالغير) . أقول : الوجه فيه هو ماتقدم آنفاً من كون الأدلة الواردة في نفي الاكراه وشبهه واردة في مقام الامتنان على الامة بعمومها ، فلا يصح التمسك بها لدفع الضرر عن أحد بتوجيه الضرر الى غيره ، لأن ذلك على خلاف الامتنان في حق ذلك الغير ، وليس الوجه فيه هو ماذكره المصنف من عدم تحقق الاكراه اذا لم يتوجه الضرر على المكره ، فقد عرفت أن مفهوم الاكراه أوسع من ذلك

الجهة الثانية : أن يكون قبول الولاية من الجائر عاصما عن توجه الضرر الى المؤمنين ، وسبباً لنجاح المكروبين منهم من دون أن يلحق المكره ضرر لو لم يقبلها . ومثاله مالو أكره الجائر على قبول الولاية من قبله ، وأوعده على تركها باضرار المؤمنين وهتكهم والتنكيل بهم وما أشبه ذلك ، ولا شبهة هنا أيضاً في جواز الولاية عن الجائر لدفع الضرر عن المؤمنين . وتدل على ذلك الروايات المتقدمة الدالة على جواز الولاية عن الجائر لاصلاح امور المؤمنين ، بل دلالتها على الجواز هنا أولى من وجهين ، الأول : وجود الاكراه . والثاني : القطع بتوجه الضرر على المومنين مع رد الولاية .

الجهة الثالثة : أن يكره الظالم أحداً على ارتكاب شيء من المحرمات الالهية ، سواء كانت هي الولاية أم غيرها من غير أن يترتب عليه في تركها ضرر أصلا ، ولكن الظالم أوعده على ترك ذلك العمل باجبار غيره على معصية من حرمات الله ، ومرجع ذلك في الحقيقة الى دوران

(١) قد تقدمت الاشارة الى مصادرها في ص ٤٤٥ .

(٢) راجع ج ٢ ئل باب ٢٩ جواز التقية في إظهار كلمة الكفر من الأمر بالمعروف ص ٥٠٤ .

(٣) قد تقدمت الاشارة اليها والى مصادرها في ص ٤٣٨ .

الأمر بين إقدام المكره (بالفتح) على معصية لايتضرر بتركها ، وبين إقدام شخص آخر عليها .

ومثاله ماإذا أكرهه الجائر على شرب الخمر ، وإلا أكره غيره عليه ، والظاهر أنه لاريب في حرمة ارتكاب المعصية في هذه الصورة فانه لا مجوز للإقدام عليها من الأدلة العقلية والنقلية ، إلا أن يترتب على ارتكاب المعصية حفظ ماهو أهم منها ، كصيانة النفس عن التلف وما أشبه ذلك ، وح يكون المقام من صغريات باب التزاحم ، فتجري فيه قواعده .

قوله : (وكيف كان فهنا عنوانان : الاكراه ودفع الضرر المخوف الخ) . أقول : توضيح كلامه : أن الشارع المقدس قد جعل الاكراه موضوعا لرفع كل محرم عدا إتلاف النفوس المحترمة كما تقدم ، بخلاف دفع الضرر المخوف على نفسه أو على غيره من المؤمنين ، فانه من صغريات باب التزاحم ، ولكنك قد عرفت أن دليل الاكراه لايسوغ دفع الضرر عن النفس بالاضرار بغيره ، وعليه فكلا العنوانين من صغريات باب التزاحم ، وعلى كل حال فتجوز الولاية عن الجائر في كلا المقامين لدفع الضرر عن نفسه وعن سائر المؤمنين .

وأما إحراز ملاكات الأحكام وكشف أهمية بعضها من بعض فيحتاج الى الاطلاع على أبواب الفقه ، والاحاطة بفروعه وأدلته ، وقد تعرض الفقهاء رضوان الله عليهم لعدة من فروع المزاحمة في الموارد المناسبة ، ولا يناسب المقام ذكره .

حكم اعتبار العجز عن التفصي في الاكراه

قوله : (الثالث : أنه قد ذكر بعض مشائخنا المعاصرين الخ) . أقول : حاصل كلامه أن بعض المعاصرين استظهر من كلمات الأصحاب في اعتبار العجز عن التخلص أن لهم في ذلك أقوالا ثلاثة ، ثالثها التفصيل بين الاكراه على الولاية فلا يعتبر فيه العجز عن التخلص وبين غيرها من المحرمات ، فيعتبر فيه ذلك . ولعل منشأ الخلاف ماذكره في لك في شرح قول المحقق : (اذا أكرهه الجائر على الولاية جاز له الدخول ، والعمل بما يأمره مع عدم القدرة على التفصي) .

وحاصل ماذكره في لك : أنه يمكن أن يكون غرض المحقق هو تعدد الشرط والمشروط بأن تكون الولاية عن الجائر بنفسها مشروطة بالاكراه فقط ويكون العمل بما يأمره الجائر بانفراده مشروطا بعدم قدرة المأمور على التفصي .

ويرد عليه أنه لاوجه لاشتراط الولاية مطلقا بالاكراه ، فان جواز قبولها لايتوقف

على الاكراه اذا انفردت عن العمل بما يأمره الجائر ، ولذا قد تكون مباحة ، وقد تكون مستحبة ، وقد تكون مكروهة ، وقد تكون واجبة ، وأما العمل بما يأمر به الجائر فقد صرح الأصحاب في كتبهم أنه مشروط بالاكراه خاصة ، ولا يشترط فيه الالجاء اليه بحيث لايقدر على خلافه .

ويمكن أن يكون المشروط في كلام المحقق أمراً وحدانياً مركباً من أمرين (الولاية والعمل بما يأمره الجائر) ويكون مشروطاً بشرطين : (الاكراه وعدم القدرة على التفصي)

ويرد عليه أنه يكفي الاكراه بانفراده في امتثال أمر الجائر مع خوف الضرر حتى في فرض التمكن من التخلص ، فلا وجه للشرط الثاني .

وقد تجلى من ذلك أن مرجع ماذكره في لك الى ثلاثة محتملات ، الأول : أن الولاية عن الجائر غير مشروطة بالاكراه ، وإنما المشروط به هو العمل بما يأمره الجائر . الثاني : أن المجموع المركب من الأمرين مشروط بالاكراه فقط دون العجز عن التخلص بحيث لا يقدر على خلافه . الثالث : التفصيل بين الولاية وبين العمل بما يأمره الجائر ، فيقيد الأول بالاكراه والثاني بالالجاء اليه ، والعجز عن التخلص ، وكأن المتوهم جعل كل محتمل قولا برأسه .

أقول : يرد على هذا المتوهم أولا : أن مجرد الاحتمال لايستلزم وجود القائل به . وثانياً : أنا لانعرف وجهاً صحيحا للقول بالتفصيل . فان الظاهر من كلمات الفقهاء رضوان الله عليهم في باب الاكراه أنه لاخلاف بينهم في اعتبار العجز عن التفصي في ترتب أحكام الاكراه ، أما اذا أمكن التفصي فلا تترتب تلك الأحكام ، إلا اذا كان التفصي حرجياً ، ولم يفرقوا في ذلك بين الولاية المحرمة ، وبين العمل بما يأمره الجائر من الأعمال المحرمة المترتبة على الولاية ، وبين بقية المحرمات ، فان أدلة المحرمات محكمة ، ولا نحتمل أن يجوز أحد شرب الخمر بمجرد الاكراه حتى مع القدرة على التخلص ، وكذلك لاخلاف بين الفقهاء ايضا في أنه لايعتبر في باب الاكراه العجز عن التفصي اذا كان في التفصي ضرر كثير على المكره ، كما انهم لم يشترطوا في ترتب الأحكام أن يلجأ الى المكره عليه بحيث لايقدر على خلافه كما صرح به في المسالك ، فان مرجع ذلك الى العجز العقلي ، ولم يعتبره أحد في الاكراه جزماً .

نعم قد تترتب على المعصية التي اكره عليها مصلحة هي أهم منها ، ولا يعتبر في هذه الصورة العجز عن التفصي . ومثاله ماذا اكره الجائر احداً على معصية ، وكان المجبور متمكناً من التخلص منها بخروجه عن المكان الذي يعصي الله فيه ، إلا ان ارتكابه لتلك

المعصية مع الظالم يتيح له الدخول في أمر يترتب عليه حفظ الاسلام ، او النفس المحترمة ، او ماأشبه ذلك .

ان جواز الولاية عن الجائر

مع الضرر المالي رخصة لا عزيمة

قوله : (الرابع : ان قبول الولاية مع الضرر المالي الذي لايضر بالحال رخصة لاعزيمة)
اقول : اذا أجبر الجائر احداً على الولاية من قبله ، او على عمل محرم ، وكان المجبور متمكناً من التخلص ولو بتحمل الضرر المالي وإن بلغ مابلغ جاز له ذلك . فان أدلة نفي الاكراه إنما هي مسوقة لرفع الالزام فقط عن مورد الاكراه ، وليست ناظرة الى بيان حكم المورد .

وعليه فلا بد من تعيين حكمه من الرجوع الى القواعد الاخر ، فقد يكون المكره عليه من قبيل قتل النفس وما يشبهه ، فيحرم الإقدام عليه ، وقد يكون من قبيل الضرر المالي على نفسه فيجوز تحمله ، لأن الناس مسلطون على اموالهم (١) . ومن هنا يعلم ان تقييد الضرر المالي بعدم إضراره بالحال كما في المتن لايخلو عن مسامحة .

وبعبارة اخرى : ان ادلة الاكراه لاتشمل المقام ، وعليه فان كان المورد كقتل النفوس ونحوه مما اهتم الشارع بحفظه فيحرم الاقدام عليه ، بل يجب دفعه ، وإن كان من قبيل الضرر المالي فيجوز التحمل به لدليل السلطنة .

لايقال : إن بذل المال للجائر دفعاً للولاية المحرمة إعانة على الاثم .

فانه يقال : لاوجه له صغرى وكبرى ، اما الاولى فلأن ذلك من قبيل مسير الحاج والزوار وتجارة التجار مع إعطاء المكوس والكمارك والضرائب ، ولا يصدق على شيء منها عنوان الاعانة على الاثم ، واما الثانية فقد تقدم في البحث عن بيع العنب ممن يجعله خمراً أنه لادليل على حرمة الاعانة على الاثم .

---

(١) راجع ج ١ البحار ص ١٥٤ .

حرمة قتل المؤمن بالاكراه أو بالتقيه

قوله : (الخامس : لايباح بالاكراه قتل المؤمن ولو توعد على تركه بالقتل إجماعا) .
أقول : هل يشرع بالتقية او بالاكراه قتل النفوس المحترمة أو لا ؟ اما التقية فهي في اللغة اسم لاتقى يتقى بمعنى الخوف والتحذير والتجنب ، والمراد بها هنا التحفظ عن ضرر الظالم بموافقته في فعل او قول مخالف للحق .

والظاهر انه لاخلاف في جوازها لحفظ الجهات المهمة الشرعية ، بل قد عرفت في مبحث الكذب عند البحث عن اقوال الأئمة الصادرة تقية إجماع الفريقين وضرورة العقلاء وتظافر الآيات والروايات على جواز الكذب لانجاء النفس المحترمة .

على انه ورد في بعض الأحاديث (١) : (إنما جعلت التقية ليحقن بها الدم فاذا بلغت التقية الدم فلا تقية) . فان الظاهر من ذلك انه اذا توقف حفظ النفس على ارتكاب أي محرم فانه يصبح مباحا مقدمة لصيانة النفس المحترمة عن التلف ، إلا ان التقية اذا اقتضت إراقة دم محترم لحفظ دم آخر فانها لاتشرع ح ، لما عرفت آنفا ان كلاً من الشخصين مشمول للحديث ، فترجيح احدهما على الآخر ترجيح بلا مرجح .

بل قد عرفت سابقا ان الغرض الأقصى من جعل التقية في الشريعة المقدسة إنما هو حفظ اموال المؤمنين واعراضهم ونفوسهم وما اشبه ذلك من شؤونهم ، فاذا توقف حفظ شيء منها على إتلاف عديله من شخص آخر ارتفعت التقية ح لارتفاع الغاية منها .
ومثاله ما اذا اقتضت التقية إتلاف مال شخص لحفظ مال شخص آخر فانه لايجوز إتلافه تقية . والوجه فيه ان شمول اخبار التقية لهما على حد سواء ، وإذن فترجيح احدهما على الآخر ترجيح بلا مرجح كما عرفت ، فيرجع في ذلك الى الأدلة الدالة على حرمة التصرف في مال الغير بدون إذنه ، وهكذا الحال في جميع موارد التقية .
غاية الأمر ان مادل على ان التقية إنما شرعت ليحقن به الدم ناظر الى بيان المرتبة العليا من التقية ، وليس فيه ظهور في اختصاص الحكم بهذه المرتبة فقط .

ومن هنا ظهر مافي كلام المحقق الايرواني ، حيث قال : (ويقرب عندي ان المراد من هذه الأحاديث أمر وجداني يدركه العقل ، وهو ان التقية لما شرعت لغاية حفظ النفس فاذا لم تكن هذه الغاية موجودة ، بل كان الشخص مقتولا لا محالة اتقى او لم يتق فلا تقية

(١) قد تقدمت الرواية في البحث عن الاضرار بالناس مع الاكراه عليه ص٤٤٥ .

لانتفاء ماهو الغرض من تشريع التقية) .

ومع الاغضاء عما ذكرناه فان ماأفاده إنما يلائم قوله «ع» في رواية محمد بن مسلم : (إنما جعلت التقية ليحقن بها الدم فاذا بلغ الدم فليس تقية) . فانه يمكن ان يتوهم منها أن الغاية من التقية هي حفظ الدم واذا كان لابد للظالم من إراقة الدم فلا موضوع للتقية .

ولكن ينافيه قوله «ع» في رواية ابي حمزة الثمالي : (إنما جعلت التقية ليحقن بها الدم فاذا بلغت التقية الدم فلا تقية) . فان هذه الرواية ظاهرة ، بل صريحة في أن التقية اذا توقفت على إراقة الدم فلا تقية ، فتكون هذه الرواية قرينة لبيان المراد من الرواية الاولى ايضا .

ثم إنه لافرق بين افراد المؤمنين من حيث الصغر والكبر ، ولا من حيث الرجولة والانوثة ، ولا من حيث العلم والجهل ، ولا من حيث الحرية والعبودية ، لاطلاق قوله «ع» (إنما جعلت التقية ليحقن بها الدم فاذا بلغت التقية الدم فلا تقية) .

وأما الاكراه ـ وقد تقدم معناه في الأمر الثاني ـ فهو لايسوغ قتل النفس المحترمة بلا خلاف بين الفريقين ، والوجه فيه هو ماتقدم من أن الادلة الدالة على نفي الاكراه والضرر والحرج واردة فى مقام الامتنان ، ومن الواضح ان الاضرار بالغير مناف للامتنان ، فلا يكون مشمولا لها ، فتبقى الادلة الدالة على حرمة قتل النفس المحترمة سليمة عن المزاحم .

نعم اذا أجبر الظالم أحداً على قتل أحد شخصين محقونى الدم ، او اضطر اليه نفسه ، كما اذا وقع من شاهق ، وكان لابد له من الوقوع على رأس أحدهما ، فلا بد حينئذ من الرجوع الى قواعد التزاحم ، ويتضح ذلك بلحاظ ماحققناه في دوران الأمر بين انقاذ أحد الغريقين ، فانه لم يستشكل أحد في وجوب المبادرة لانقاذ الاهم منهما وترك الآخر . وهذا نظير الاكراه على إيقاع الضرر المالي على أحد الشخصين ، وقد تقدم الكلام فيه .

لايقال : قد نطق القرآن الكريم في آية محكمة (١) بالتكافؤ بين الدماء المحترمة ، ومعه فأي معنى لملاحظة الاهم والمهم في ذلك ، وقد ورد ذلك فى الاخبار المستفيضة المذكورة فى ابواب القصاص .

فانه يقال : نعم ولكن مورد التكافؤ الذي دلت عليه الآية والروايات إنماهوالقصاص فقط ، فلا مساس له بما نحن فيه ، ومن هنا اتضح حكم مالو أكره الجائر أحداً إما على قتل نفسه وإما على قتل غيره . وقد انجلى الصبح ، وانكشف الظلام ، وظهر الفارق بين التقية والاكراه موضوعا وحكما ، والله العالم بالحقائق والاسرار .

---

(١) سورة المائدة آية : ٤٩ قوله تعالى (وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس) .

ان المستحق للقتل قصاصا

محقون الدم بالنسبة الى غير ولي الدم

قوله : (وأما المستحق للقتل قصاصاً فهو محقون الدم بالنسبة الى غـير ولي الدم) .
أقول : مستحق القتل قد يكون مهدور الدم لكل أحد ، لكونه مسلوب الاحترام ، كالنواصب الذين يظهرون العداوة والبغضاء لآل محمد (ص) ، وقد يكون مهدور الدم بالنسبة الى جميع الناس ، ولكن باجازة حاكم الشرع ، كمن ثبت عليه الحد الشرعي الموجب للقتل ، وقد يكون مهدور الدم لفريق معين ، كمن قتل مؤمناً عن عمد واختيار .

أما الاول فلا شبهة فى خروجه عن حد النفوس المحترمة قطعاً ، لأن الشارع المقدس سلب احترام دمه عند كل من اطلع على خبثه ورذالته ، فيكون مهدور الدم لجميع الناس ولا يكون مشمولا لقوله «ع» : (فاذا بلغت التقية الدم فلا تقية) . وعليه فلو اقتضت التقية او الاكراه قتل ناصبي فلا محذور فى الاقدام عليه ، لثبوت جوازه قبل التقية والاكراه فمعها يكون أولى بالجواز ، إلا أن تترتب الفتنة على قتله ، فانه لايجوز ح الاقدام على قتله ، لوجوب سد أبواب الفتن .

وأما الثانى فحكمه حكم بقية النفوس المحترمة ، فلا يجوز قتله بدون إذن الحاكم الشرعي حتى مع التقية والاكراه ، لكونه محقون الدم بالنسبة الى غير الحاكم الشرعي ، ومن هنا يعلم حكم الثالث أيضا . فان الكتاب العزيز (١) إنما أثبت السلطنة على دم القـــاتل لولي المقتول ، فلا يسوغ لغيره الاقدام عليه فى حال من الحالات ، إلا مع الاذن الشرعي ، وقد انجلى مما ذكرناه مافى كلام المحقق الايرواني ، فانه (ره) استظهر من الروايات أن المراد من محقون الدم مايكون محقوناً بقول مطلق ، ويرجع فى غيره الى عموم رفع مااستكرهوا عليه (٢) .

(١) سورة بني اسرائيل ، آية : ٣٥ ، قوله تعالى : « ومن قتل مظلوماً فقد جعلنـا لوليه سلطاناً » .

(٢) راجع ج ٢ ئل باب ٥٥ جملة مما عفى عنه من جهاد النفس ص ٤٦٩ .

حكم التقيه والاكراه في قتل المخالفين

قوله : (ومما ذكرنا ظهر سكوت الروايتين عن حكم دماء أهل الخلاف) . أقول : قد أشرنا آنفاً الى أن الغرض الأقصى من التقية هو حفظ دماء الشيعة ، وأن حدها بلوغ التقية الى الدم ، وحينئذ فما دل على عدم جريان التقية في الدماء المحترمة ساكت عن حكم التقية فيما اذا أدت الى قتل غير الشيعة من أي فرق المسلمين ، وعليه فحكم قتل المخالفين بالتقية أو بالاكراه حكم سائر المحرمات التي ترتفع حرمتها بهما .

قوله : (بقي الكلام في أن الدم يشمل الجرح وقطع الاعضاء أو يختص بالقتل وجهان) أقول : إن الظاهر من قوله «ع» : (إنما جعلت التقية ليحقن بها الدم) . وإن كان هو الدم الذي كان علة لبقاء الحياة ، إلا أنه مع ذلك لايمكن الحكم بجواز جرح الغير أو قطع أعضائه للتقية ، فان دليل جواز التقية كدليل رفع المستكره عليه إنما ورد في مقام الامتنان فلا يشمل ماإذا كان شموله منافياً له ، وعليه فيجري في موردها ما ذكرناه في مورد الاكراه فراجع .

قوله : (فيما ينبغي للوالي العمل به في نفسه وفي رعيته) . أقول : قد ورد في الروايات الكثيرة (١) حكم الوالي في نفسه ، وحكمه مع رعيته ، فلا بد وأن يلاحظها المتقمص بمنصب الولاية لكي لايكون في عداد الظالمين ، بل يتصدى لأعمال الولاية بالقسط والعدل

حرمة هجاء المؤمن

قوله : (السابعة والعشرون : هجاء المؤمن حرام بالأدلة الأربعة) . أقول : الهجو في اللغة عد معائب الشخص ، والوقيعة فيه ، وشتمه ، ولا خلاف بين المسلمين في حرمة هجاء المؤمن ، وإن اختلفت الشيعة مع غيرهم في مايراد بكلمة المؤمن ، بل في كلام بعض العامة (٢) تعميم الحرمة الى هجاء أهل الذمة أيضا .

---

(١) راجع ج ٢ ئل باب ٧٨ ماينبغي للوالي العمل به في نفسه مما يكتسب به ص٥٥٢ و ج ٢ المستدرك باب ٤٢ ماينبغي للوالي العمل به نفسه مما يكتسب به ص ٤٤١ .

(٢) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٤٢ سطر ١٢ : ولا يحل التغني بالألفاظ الدالة على هجاء الناس مسلمين كانوا أو ذميين .

وقد استدل المصنف على حرمته بالأدلة الأربعة بدعوى أنه ينطبق عليه عنوان الهمز واللمز وأكل اللحم والتعيير وإزاعة الستر ، وكل ذلك كبيرة موبقة ، وجريمة مهلكة ، بالكتاب والسنة والعقل والاجماع .

وتحقيق المقام أن الهجو قد يكون بالجملة الانشائية ، وقد يكون بالجملة الخبرية ، أما الأول فلا شبهة في حرمته ، لكونه من اللمز والهمز ، والاهانة والهتك ، وقد دلت الروايات (١) المتواترة على حرمة هتك المؤمن وإهانته ، ونطق القرآن الكريم بحرمة الهمز واللمز (٢) .

وأما الثاني فان كان الخبر مطابقاً للواقع كهجو المؤمن بما فيه من المعائب كان حراما من جهة الغيبة والهتك والاهانة والتعيير والهمز ، وإن كان الخبر مخالفاً للواقع كان حراما ايضا من نواحي شتى ، لكونه كذبا وبهتاً ، وإهانة وظلماً ، وهمزاً ولمزاً .

ولا فارق في أفراد المؤمن بين العادل والفاسق غير المعلن ، وقد تقدم الكلام عليه في مبحث الغيبة ، بل يمكن أن يقال بحرمة هجو الفاسق المعلن بفسقه ، فقد تقدم في البحث عن مستثنيات الغيبة أن عمدة الدليل على جواز غيبة المتجاهر في الفسق خروج ذلك عن دائرة الغيبة موضوعا ، فانها أن تقول في أخيك ماستره الله عليه ، وما ارتكبه الفاسق المتجاهر من المعائب والمعاصي ليس مما ستره الله عليه ، ولكن لاقصور في شمول مادل على حرمة الهجو لانتقاص المتجاهر ، وذكره بما فيه من العيوب عدا مادل على حرمته من حيث كونه غيبة .

نعم يجوز هجو الفاسق المتجاهر في الفسق اذا ترتبت على هجوه مصلحة أهم من مصلحة احترامه ، أو كان ممن لايبالي بما قيل فيه ، وبذلك يحمل ماذكره المصنف من الخبر (محصوا ذنوبكم بذكر الفاسقين) .

وأما هجو المخالفين أو المبدعين في الدين فلا شبهة في جوازه ، لأنه قد تقدم في مبحث الغيبة (٣) أن المراد بالمؤمن هو القائل بإمرة الأئمة الاثنى عشر ، وكونهم مفترضي الطاعة ومن الواضح أن مادل على حرمة الهجو مختص بالمؤمن من الشيعة ، فيخرج غيرهم عن حدود حرمة الهجو موضوعا ، وقد تقدم في المبحث المذكور مايرضيك في المقام ، ويقنعك

(١) راجع ج ٢ ئل ابواب عشرة الحج . و ج ٣ الوافي الفصل الثاني أبواب مايجب على المؤمن اجتنابه في المعاشرة .

(٢) سورة الهمزة آية : ١ ، قوله تعالى : (ويل لكل همزة لمزة) .

(٣) في البحث عن اشتراط الايمان في حرمة الغيبة ص ٣٢٣ .

بتخصيص حرمة الهجو بما ذكرناه .

وهل يجوز هجو المبدع في الدين أو المخالفين بما ليس فيهم من المعائب أو لابد من الاقتصار فيه على ذكر العيوب الموجودة فيهم ؟ هجوهم بذكر المعائب غير الموجودة فيهم من الأقاويل الكاذبة ، وهي محرمة بالكتاب والسنة ، وقد تقدم ذلك في مبحث حرمة الكذب ، إلا أنه قد تقتضي المصلحة الملزمة جواز بهتهم والازراء عليهم ، وذكرهم بما ليس فيهم افتضاحا لهم ، والمصلحة في ذلك هي استبانة شؤونهم لضعفاء المؤمنين حتى لايغتروا بآرائهم الخبيثة وأغراضهم المرجفة ، وبذلك يحمل قوله «ع» (١) : (وباهتوهم كي لايطمعوا في الاسلام) وكل ذلك فيما اذا لم تترتب على هجوهم مفسدة وفتنة ، وإلا فيحرم هجوهم حتى بالمعائب الموجودة فيهم .

وقد ظهر من مطاوي ماذكرناه أن هجو المخالفين قد يكون مباحا ، وقد يكون مستحباً وقد يكون واجباً ، وقد يكون مكروهاً ، وقد يكون حراما ، وبهذا الأخير يحمل قوله «ع» في رواية أبي حمزة (٢) عن قذف المخالفين : (الكف عنهم أجمل) .

حرمة الهجر

قوله : (الثامنة والعشرون : الهجر) . أقول : الهجر بالضم هو الفحش ، والقبيح من القول ، ولا خلاف بين المسلمين ، بل بين العقلاء في مبغوضيته وحرمته ، وقد ورد في الروايات المتواترة (٣) أن البذاء والفحش على المؤمن حرام ، وفي رواية سليم بن قيس : (إن الله حرم الجنة على كل فحاش بذيء قليل الحياء لايبالي ماقال ولا ماقيل له) . وفي

---

(١) قد تقدمت هذه الرواية في البحث عن حرمة سب المؤمن ص ٢٨١ ، وفي البحث عن جواز الاغتياب لحسم مادة الفساد ص ٣٥٤ .

(٢) في ج ١ كا كتاب الخمس باب أن الأرض كلها للامام «ع» ص ٤٢٧ . و ج ٦ الوافي باب ٣٩ تحليل الخمس للشيعة من أبواب الخمس ص ٤٥ . عن أبي حمزة عن أبي جعفر «ع» قال : قلت له : إن بعض أصحابنا يفترون ويقذفون من خالفهم ؟ فقال لي: الكف عنهم أجمل ، الحديث . مجهولة للحسن بن عبد الرحمن ، وضعيفة لعلي بن العباس .

(٣) راجع ج ٣ الوافي ص ١٦٠ . وج ٢ ئل باب ٦٩ تحريم السفه ، وباب ٧٠ تحريم الفحش ، وباب ٧١ تحريم البذاء من جهاد النفس ص ٤٧٦ . وج ٢ المستدرك ص ٣٣٩ . و كا بهامش ج ٢ مرآة العقول ص ٣١٢ و ٣١٣ و ٣١٤ .

صحيحة عبد الله بن سنان (ومن خاف الناس لسانه فهو في النار) . وفي صحيحة أبي عبيدة (البذاء من الجفاء والجفاء في النار) . وفي موثقة ابن فضال (من علامات شرك الشيطان الذي لاشك فيه أن يكون فحاشاً لايبالي ماقال ولا ماقيل فيه) . وفي بعض الأحاديث : (من فحش على أخيه المسلم نزع الله منه بركة رزقه ووكله الى نفسه وأفسد عليه معيشته) .

وفي اصول الكافي بسند صحيح عن أبي عبد الله «ع» قال : (كان في بني اسرائيل رجل فدعا الله أن يرزقه غلاما ثلاث سنين ، فلما رأى أن الله لايجيبه فقال : يارب أبعيد أنا منك فلا تسمعني ، أم قريب أنت مني فلا تجيبني ؟؟ قال : فأتاه آت في منامه فقال : إنك تدعو الله منذ ثلاث سنين بلسان بذيء ، وقلب عات « الجبار المتجاوز عن حده في الاستكبار » غير تقي ، ونية غير صادقة ، فاقلع عن بذائك ، وليتق الله قلبك ، ولتحسن نيتك قال : ففعل الرجل ذلك ، ثم دعا الله فولد له غلام) .

وفي وصية النبي (ص) لعلي «ع» قال : (ياعلي أفضل الجهاد من أصبح لايهم بظلم أحد ، ياعلي من خاف الناس لسانه فهو من أهل النار ، ياعلي شر الناس من أكرمه الناس اتقاء شره وأذى فحشه ، ياعلي شر الناس من باع آخرته بدنياه وشر منه من باع آخرته بدنيا غيره) .

أخذ الاجرة على الواجبات

قوله : (الخامس : مما يحرم التكسب به مايجب على الانسان فعله عيناً أو كفاية تعبداً أو توصلا على المشهور) . أقول : اختلفت كلمات الاصحاب في هذه المسألة على أقوال : الأول : ماذكره المصنف من المنع مطلقاً . الثاني : ماحكاه المصنف عن المصابيح عن فخر المحققين من التفصيل بين التعبدي فلا يجوز ، وبين التوصلي فيجوز . الثالث : مانقله المصنف عن فخر المحققين في الايضاح من التفصيل بين الكفائي التوصلي فيجوز وبين غيره فلا يجوز. الرابع : ماذكره في متاجر الرياض من التفصيل بين الواجبات التي تجب على الأجير عيناً أو كفاية وجوبا ذاتياً فلا يجوز ، وبين الواجبات الكفائية التوصلية فيجوز كالصناعات الواجبة كفاية لانتظام المعاش . الخامس : مانسب الى السيد المرتضى من القول بالجواز في الكفائي كتجهيز الميت ، وهذه النسبة موهونة بما ذكره المصنف من أن السيد مخالف في وجوب تجهيز الميت على غير الولي ، لا في حرمة أخذ الاجرة على تقدير الوجوب عليه ، فهو

مخالف فى الموضوع ، لا فى الحكم .

السادس : التفصيل بين ما كان الغرض الأهم منه الآخرة فلا يجوز ، وبين ما كان الغرض الأهم منه الدنيا فيجوز ، وقد ذهب اليه مفتاح الكرامة .

السابع : ماحكاه فى البلغة عن جده فى المصابيح من التفصيل بين التعبدي منه والتوصلي فمنع فى الاول مطلقاً ، وفصل فى الثاني بين الكفائي منه والعيني ، فجوز فى الاول مطلقاً ، وفصل فى الثاني بين ماكان وجوبه للضرورة أو لحفظ النظام ، فجوز فى الاول ، ومنع فى الثاني مطلقاً ، سواء كان الواجب ذاتياً أم غيرياً .

الثامن : مايظهر من المصنف من التفصيل بين العيني التعييني والكفائي التعبدي ؛ فلا يجوز وبين الكفائي التوصلي والتخييري ، فيجوز ، ويظهر منه التردد فى التخييري التعبدي .

التاسع : ماهو المختار عندنا من جواز أخذ الاجرة على الواجب مطلقاً ، وقد وقع الخلاف أيضا فى هذه المسألة بين فقهاء العامة (١) .

ولا يخفى أن غير واحد من أرباب الأقوال المذكورة قد ادعى الاجماع على رأيه ، ولكنه ليس من الاجماع التعبدي ، فان من المحتمل القريب إن المجمعين قد استندوا فى فتياهم بالحرمة الى غير الاجماع من الوجوه المقررة فى المسألة .

على أنه يصعب على الفقيه دعوى الاجماع على نحو الموجبة الكلية ، مع ما اطلعت عليه من الاختلافات والتفاصيل . نعم قد نقل الاجماع تلويحاً أو تصريحاً فى بعض الموارد الجزئية ، كالقضاء والشهادة وتعليم صيغة النكاح أو إلقائها على المتعاقدين .

---

(١) فى ج ٣ فقه المذاهب ص ١٦٩ عن الحنفية لايصح الاستئجار على كل طاعة يختص بها المسلم ، ولكن المتأخرين منهم جوزوا أخذ الاجرة على الأذان وتعليم القرآن والإمامة والوعظ . وفى ص ١٧٦ عن المالكية لايصح الاستئجار على طاعة مطلوبة من الأجير طلب عين اذا لم تقبل النيابة كالصلاة وإلا فيصح ، وأما الاعمال المطلوبة كفاية فتجوز الإجارة عليها بلاخلاف . وفى ص ١٨١ : التزموا بجواز أخذ الاجرة على الامامة مع الاذان وفى ص ١٨٨ عن الشافعية لاتصح الاجارة على الطاعات ، وقد استثنى منها الاجارة على بعض الامور المستحبة، كالامامة والتدريس والاذان وتعليم القرآن والفقه والحديث . وفى ص ١٩٥ عن الحنابلة : لاتصح الاجارة على فعل قربي كالصلاة والاذان وغيرها ، نعم يصح أخذ الجعل عليها بعنوان الجعالة .

مقدمة نافعة

فى بيان موضوع أخذ الاجرة على الواجب

قبل التعرض لحكم المسألة ، وبيان الحقيقة فيها نقدم أمراً لبيان موضوعها ، وإجماله أن موضوع البحث فى المقام إنما هو جهة العبادة ، وجهة الوجوب فقط ، ومانعيتها عن صحة الاجارة وعدمها بعد الفراغ عن سائر الجهات والحيثيات التي اعتبرها الشارع المقدس فى عقد الاجارة ، كأن لايكون العمل المستأجر عليه مما اعتبرت المجانية فيه عند الشارع .

وهذا لايختص بالواجب ، بل يجري فى المستحبات ايضا ، كاستئجار المؤذن للأذان ، واستئجار المعلم للتدريس ، واستئجار الفقيه للافتاء ، واستئجار القاري لقراءة القرآن . وقد يجري فى المكروهات أيضاً ، كاستئجار فحل الضراب للطروقة . وهذه الأمثلة مبنية على تعلق غرض الشارع بمجانية الامور المذكورة ، وحرمة أخذ الاجرة عليها ، أو كراهته .

ثم إن بعضهم ذكر أن من شرائط الاجارة أن تكون منفعة العين المستأجرة عائدة الى المستأجر ، ورتب عليه بطلان إجارة المكلف لامتثال فرائضه من الصلاة والصوم والحج وغيرها ، وبطلان الاجارة للاتيان بالمستحبات لنفسه ، كالنوافل اليومية والليلية ، وغير ذلك من الموارد التي يكون النفع فيها راجعاً الى الاجير أو الى شخص آخر غير المستأجر .

والوجه فى ذلك أن حقيقة الاجارة هي تبديل منفعة معلومة بعوض معلوم ، فلا بد من وصول المنفعة الى المستأجر ، لأنه الدافع للعوض المعلوم ، وإلا انتفت حقيقة الاجارة ، إذ يعتبر فى التبديل أن يقوم كل من العوض والمعوض مكان الآخر بحيث يدخل كل منهما فى المكان الذي خرج منه الآخر ، وسيأتى اعتبار ذلك أيضاً فى حقيقة البيع .

وفى البلغة أن الاجارة بدون هذا الشرط سفهية ، وأكل للمال بالباطل ، ولذا لا تصح الاجارة على الأفعال العبثية ، وإبداء الحركات اللاغية ، كالذهاب الى الأمكنة الموحشة ، ورفع الاحجار الثقيلة ، انتهى ملخص كلامه .

والتحقيق أن يقال : إن حقيقة الاجارة لا تقتضي إلا دخول العمل فى ملك المستأجر قضاء لقانون المبادلة ، وأما كون المنفعة راجعة اليه فلا موجب له .

وأما حديث سفهية المعاملة فيرد عليه أولا : أنك قد عرفت مراراً ، وستعرف فى مبحث البيع إنشاء الله : أنه لادليل على بطلان المعاملة السفهية ، وإنما الدليل على بطلان

معاملة السفيه ، والدليل هو كونه محجور التصرف فى أمواله .

وثانياً : قد تقدم فى البحث عن بيع الابوال وغيره ، وسنعود عليه فى مبحث البيع أن آية التجارة غريبة عن شرائط العوضين ، بل هي راجعة الى حصر أسباب المعاملة فى الصحيح والباطل . هذا مع أن الدليل أخص من المدعى ، فان المستأجر قد ينتفع بعود النفع الى غيره ، كما اذا استأجر شخصاً على امتثال فرائض نفسه لكي يتعلم المستأجر منه أحكام فرائضه ، أو كان المستأجر من الآمرين بالمعروف ، والناهين عن المنكر ، وأراد باستئجار المكلفين على امتثال فرائضهم إظهار عظمة الاسلام وإخضاع المتمردين والعاصين .

وعلى الجملة أن البحث هنا يتمحض لبيان أن صفة الوجوب أو صفة العبادية مانعة عن انعقاد الإجارة أم لا ، بعد الانتهاء عن سائر النواحي التي اعتبرت فى عقد الاجارة .

أن صفة العبادية لاتنافى الاجارة

مقتضى القاعدة جواز أخذ الاجرة على مطلق العبادات ، سواء أكان الأخذ بعنوان الإجارة أم بعنوان الجعالة اذا تم سائر الشروط المعتبرة فيهما ، ولا شبهة أن صفة العبادية لاتنافى الاجارة ، والجعالة ، وإذن فعمومات صحة المعاملات محكمة .

وقد أورد على هذا الرأي بوجوه :

الوجه الاول : أن العبادات لابد وأن تؤتى بقصد القربة ، وأخذ الاجرة عليها ينافى القربة والاخلاص .

والوجه فيه أن عقد الاجارة يوجب انقلاب داعي الاخلاص فى العمل المستأجر عليه الى داعي أخذ الاجرة ، ومن الواضح أن قيد الاخلاص مأخوذ فى العمل المستأجر عليه فيلزم من صحة الاجارة فسادها .

وفيه أن هذا الوجه لايرجع عند التحقيق الى محصل ، وتوضيح ذلك : أنه يدعى تارة أن العمل الخارجي إنما يؤتى به بداعي تملك الاجرة ، وهو ينافى قصد الاخلاص . واخرى يدعى أنه يؤتى به بداعي تسلم الأجرة خارجا . وثالثة : يدعى أنه يؤتى به بداعي استحقاق مطالبتها .

أما الدعوى الاولى فهي واضحة البطلان ضرورة ان تملك الاجرة إنما يكون بنفس الايجار ، لابالعمل الخارجي ، فالعمل أجنبي عنه بالمرة .

وأما الدعوى الثانية فهي ايضا كذلك ضرورة انه يتمكن الأجير من التسلم بغير العمل فى بعض الموارد ، وبالعمل الخالي من قصد القربة فى جميعها ، فلا يكون الداعي الى العمل بما هو عبادي غير قصد القربة ولو من جهة خوفه من العذاب لأجل عدم تسليمه العمل الى مالكه .

وأما الدعوى الثالثة فهي وإن كانت صحيحة فى بعض الموارد ، وهو ماذا امتنع المستأجر من التسليم قبل العمل ، إلا ان الاتيان به لأجل ذلك (أي لأجل ان يستحق المطالبة شرعا) لاينفك عن قصد القربة فى العمل ، وذلك من جهة تمكن المكلف من الاتيان به بغير قصد القربة وإلزامه المستأجر تسليم الاجرة ، فاتيانه بالعمل لأجل الاستحقاق شرعا لاينفك عن قصد القربة .

وعلى الجملة بعدما كان الاجير متمكناً من المطالبة وتسليم الاجرة بغير العمل الصحيح فلا يكون داعيه الى الاتيان بالعمل الصحيح غير قصد القربة ، ولعله الى ذلك نظر من أجاب عن الاشكال المزبور بأن دعوة أخذ الاجرة فى طول دعوة الأمر لغو من باب الداعي الى الداعي .

الوجه الثاني : أنه يعتبر فى دواعي امتثال العبادات كونها جهات قربية بحيث تنتهي سلسلة العلل والدواعي فيها بجميع حلقاتها الى الله تعالى ، ومتى كان فيها داعي غير قربي خرج العمل عن العبادية وعن تمحضه لله وإن لم يكن الداعي غير القربي فى عرض الداعي الالهي .

وفيه أنا قد حققنا فى مبحث النية من كتاب الصلاة انه يشذ فى العباد من يأتي بالعبادة بجميع مقدماتها ومقارناتها ومؤخراتها ودواعيها خالصة لوجه الله الكريم ، وطلباً لرضاه ، وكونه أهلا للعبادة والاطاعة ، بل يقصد غالب الناس فى عباداتهم الجهات الراجعة اليهم من المنافع الدنيوية والاخروية ، ولا تنافى هذه الدواعي الراجعة اليهم عبادية العبادة ، إلا اذا دل دليل على إبطال بعضها للعبادة كما فى الرياء ، فقد ورد فى الاخبار المتظافرة (١) ان الرياء لايدخل عملا إلا وأفسده .

وتوضيح الجواب إجمالا : ان الغاية القصوى من العبادة قد تكون هي الله فقط من دون ان يشوبها غرض آخر من الأغراض الدنيوية او الجهات الاخروية ، وضروري ان هذا النمط من الامتثال منحصر فى الأئمة الطاهرين «ع» والأنبياء المرسلين (ص) .

(١) راجع ج ١ ئل باب ١٢ بطلان العبادة بالرياء من مقدمة العبادة ص ١١ . وج ١ المستدرك ص ١١ .

فقد قال امير المؤمنين «ع» (١) : (ماعبدتكَ خوفاً من نارك ولا طمعاً في جنتك لكن وجدتك أهلا للعبادة فعبدتك) .

وقد تكون الغاية من العبادة هي الله ، ولكن بداعي التملق والخضوع لحفظ الجهات الدنيوية ، بأن يجعلها العبد وسيلة لازدياد النعمة والعزة ، وسبباً لارتفاع الشأن والمنزلة ، وترساً لدفع النقمة والهلكة ، وقد اشير الى هذا في الكتاب بقوله تعالى (٢) : (لئن شكرتم لأزيدنكم ولئن كفرتم إن عذابي لشديد) .

وقد تكون الغاية من العبادة هي الله بداعي الخشية من غضبه والخوف من ناره التي اعدت للعاصين ، وبداعي التعرض لرحمته الواسعة ، والوصول الى الحور والقصور والجنة التي عرضها كعرض السماوات والارض ، وهذه المرتبة أرقى من المرتبة الثانية .

وقد اشار الى هذا بقوله تعالى (٣) : (وادعوه خوفاً وطمعاً) . وبقوله تعالى (٤) : (ويدعوننا رغباً ورهباً) .

وقد ورد في كثير من الادعية كدعاء ابي حمزة الثمالي وغيره تعليل الايمان بالله والعبادة له بالخوف والخشية والطمع ، وهذا واضح لاغبار عليه .

وقد تكون الغاية من العبادة هي التقرب الى الله ، وتحصيل رضاه من غير ان يقترن بها غرض آخر من الاغراض الدنيوية او الاخروية ، وهذه المرتبة أرقى من المرتبة الثانية والثالثة ، وهي مختصة بالعارفين بالله والسالكين اليه ، ولا يناله إلا القليل من الموحدين ، كسلمان والمقداد وابي ذر وفريق من الاكابر .

وقد اتضح مما ذكرنا ان الغرض من العبادة في هذه الدرجات الثلاث الاخيرة هو انتفاع العبد حتى في الدرجة الاخيرة : أعني المرتبة الرابعة ، فان مآل تحصيل رضى الله والتقرب اليه هو صيرورة العبد محبوبا لدى الله لكي يجيب دعوته ويدفع شدته ويقضي حوائجه .

وعلى هذه المناهج المذكورة في السير الى الله والتوجه الى رحمته وغفرانه والفوز بنعمه ورضوانه لاتخلو عبادة إلا وقد قصد العبد فيها ان يصل اليه نفع من المنافع حسب اختلافها باختلاف الأغراض وقد عرفتها . نعم الدرجة الاولى وهي عبادة الأئمة خالية عن هذا القصد . ولكنها مختصة بهم عليهم السلام .

وقد انجلى ان رجوع شيء من دواعي العبادة لغير الله لاينافي الاخلاص فيها ،

(١) راجع ج ٢ مرآة العقول ص ١٠١ . و ج ١٥ البحار كتاب الخلق ص ٨٢ .
(٢) سورة ابراهيم آية : ٧ . (٣) سورة الاعراف آية : ٥٤ .
(٤) سورة الانبياء آية : ٩٠ .

والتقرب الى الله بها .

ويشير الى ماذكرناه مارواه الكليني (١) عن أبي عبد الله «ع» (قال : العباد ثلاثة : قوم عبدوا الله عز وجل خوفاً فتلك عبادة العبيد . وقوم عبدوا الله تبارك وتعالى طلب الثواب فتلك عبادة الأجراء . وقوم عبدوا الله حباً له فتلك عبادة الأحرار وهي أفضل العبادة) . ومن هنا اتضح بطلان ماذهب اليه بعضهم (٢) من فساد العبادة المأتي بها لأجل الثواب ودفع العقاب .

الوجه الثالث : أن دليل صحة الاجارة هو عموم أوفوا بالعقود ، ويستحيل شموله للمقام لأن الوفاء بالشيء عبارة عن إتمامه وإنهائه ، فالوفاء بعقد الاجارة هو الاتيان بالعمل المستأجر عليه أداء لحق المستأجر ، وواضح أن هذا لايجتمع مع الاتيان به أداء لحق الله وامتثالا لأمره ، وإذن فلا بد من قصد أحد الأمرين : إما الوفاء بالعقد . أو الامتثال لأمر المولى وحيث لايعقل اجتماعهما في محل واحد فلا بد من رفع اليد من الأمر بالوفاء فتصبح الاجارة بلا دليل على الصحة .

وفيه أولا : أن الوفاء بالعقد وإن كان عبارة عن إتمامه وإنهائه ، إلا أن هذا المعنى لايتوقف على عنوان خاص ، بل يكفي فيه إيجاد متعلق العقد فقط في الخارج بأي نحو اتفق وعليه فلا مانع في كون العمل الواحد الذي تعلقت به الاجارة مصداقاً لعنواني العبادة والعمل المستأجر عليه معاً ، نعم لو كان الظاهر من دليل وجوب الوفاء بالعقد هو إيجاد العمل المستأجر عليه في الخارج بداعي اختصاصه بالمستأجر من جميع الجهات لاستحال اجتماع قصد الوفاء بالعقد مع قصد التقرب الى الله ، ولكنه دعوى جزافية .

وثانياً : ان دليل صحة الاجارة لاينحصر بآية الوفاء بالعقد لكي يلزم من عدم شمولها للمقام بقاؤه خالياً عن دليل الصحة ، بل في آية التجارة عن تراض غنى وكفاية .

---

(١) حسنة لابراهيم بن هاشم . راجع كما بهامش ج ٢ مرآة العقول ص ١٠٠ . وج ٣ الوافي ص ٧١ . وج ١ ئل باب ٩ مايجوز قصده من غايات النية من مقدمات العبادات ص ١٠ .

(٢) في ج ١٥ البحار كتاب الخلق ص ٨٢ : عن الفخر الرازي في تفسيره الكبير إنه نقل اتفاق المتكلمين على أن من عبد الله لأجل الخوف من العقاب أو الطمع في الثواب لم تصح عبادته ، وأورده عند تفسير قوله تعالى (ادعو ربكم تضرعا وخفية) .

وعن المحقق البهائي : إنه ذهب كثير من العلماء الخاصة والعامة الى بطلان العبادة اذا قصد بفعلها تحصيل الثواب أو الخلاص من العقاب ، وقالوا إن هذا مناف للاخلاص .

فان قيل : إن الأمر الاجاري المتعلق بالفعل المستأجر عليه توصلي ، والأمر العبادي المتعلق به عبادي ، وعليه فيلزم أن يكون فعل واحد مأموراً به بأمرين متخالفين وهو محال

قلنا : إن الامر الاجاري المتعلق بالعبادة أيضا أمر عبادي ، فان وجوب تسليم العمل المستأجر عليه الى مالكه حكم كلي انحلالي من غير أن يكون له شأن من التعبدية أو التوصلية بل يتصف بها بلحاظ وصف متعلقه ، وعليه فان كان متعلق الامر الاجاري توصلياً فهو توصلي ، وإن كان تعبدياً فهو تعبدي ، وعلى هذا فاذا تعلقت الاجارة بعبادة كان الأمر الناشيء منها عبادياً ايضا ، فأصبح موكداً للامر العبادي المتعلق بها فى نفسها مع قطع النظر عن الايجار ، كما ذهب اليه كاشف الغطاء وتلميذه صاحب الجواهر .

وتوضيح ذلك : أنا قد ذكرنا فى البحث عن التعبدي والتوصلي من علم الاصول أن قصد القربة مأخوذ فى متعلق الأمر الأول على ماقويناه ، وفى متعلق الأمر الثانى على مااختاره شيخنا الاستاذ ، وعلى كل حال فالامر قد تعلق بامتثال العمل بقصد القربة ، ومن الواضح ان الامر الاجاري قد تعلق بهذا ايضا ، إذ المفروض كون العمل المذكور مورداً للاجارة ، فمتعلق الامرين شيء واحد ، فلا حالة يندك احدهما فى الآخر ويكون الوجوب مؤكداً كما فى غير المقام .

وقد اتضح مما ذكرناه انه لاوجه لما ذكره بعض مشائخنا المحققين من استحالة التأكد حتى فى النذر ونحوه . وحاصل ماذكره : إن الامر الصلاتى متعلق بذات العمل ، والامر الاجاري او النذري او نحوهما متعلق بالعمل الواجب المقيد بقصد القربة والامتثال ، ومن الواضح انه لايعقل التأكد فى ذلك (الذي معناه خروج الطلب فى موضوعه عن مرتبة الضعف الى مرتبة الشدة) لأن الالتزام به يستلزم تعلق الأمر بالوفاء بما هو غير وفاء ، بداهة انه لايعقل ان يكون الامر الاجاري بمنزلة صلّ ، بل هو بمنزلة صل عن قصد القربة فيكون توصلياً دائما .

ويدل على مااخترناه من صحة تعلق الاجارة بالعبادة امور :

الاول : ان الموجر كما عرفت إنما يملك الاجرة بعقد الاجارة من غير ان يتوقف ذلك على إيجاد العمل المستأجر عليه فى الخارج ، وإنما اشتغلت ذمة الاجير بايجاد متعلق الاجارة ولو كان الغرض فى الاتيان بالعمل المستأجر عليه هو تملك الاجرة فقط لكان إيجاد العمل لأجل ذلك تحصيلا للحاصل .

وعليه فالداعي الى الاتيان بما اشتغلت به ذمة الأجير من العبادة ليس إلا أمر المولى والخوف الالهي ، دون تملك الاجرة . ولا يفرق فى ذلك بين مراقبة المستأجر على الاجير

للاتيان بالعمل وعدم مراقبته عليه ، فان شأن العبادات ليس شأن الافعال الخارجية المحضة كالخبازة والبناية والنجارة ونحوها لكي يكون حضور المستأجر دخيلا فى تحقق العمل واتقانه ، بل العبادات مشروطة بالنية ، وهي أمر قلبي لا يطلع عليها فى افق النفس إلا علام الغيوب ، او من ارتضاه لغيبه .

الثانى : انه لا شبهة فى صحة تعلق النذر او العهد او اليمين بالنوافل ، وصيرورتها لازمة بذلك ، كما لا شبهة فى صحة اشتراطها فى العقود اللازمة وكونها واجبة بذلك ، ولم يستشكل احد فى كون هـــذه الأوامر الطارئة عليها منافية للاخلاص المعتبر فيها ، وواضح انه لا فارق بين ذلك وبين ما نحن فيه .

الرابع : قـد ورد فى الأخبار المستفيضة ، بل المتواترة الترغيب الى العبادات بذكر فوائدها ومثوباتها ، والترهيب عن تركها بذكر مستتبعاتها من الهلكة والعقوبة ، ويتجلى لك من هذه الاخبار انه لا بأس بامتثال العبادات لجلب المنافع المترتبة على فعلها ودفع المضرات المترتبة على تركها ، ولا فرق فى هذه الجهة بين المقام وبينها .

ومن هذا القبيل ما وردت فى الشريعة المقـــدسة عبادات من الأدعية والنوافل لشتى الأغراض الدنيوية ، كسعة الرزق ، وقضاء الحوائج ، وأداء الدين ، وارتزاق الولد ، ودفع الشرور ، وعلاج المصاب ، وغيرها من الجهات الدنيوية ، ولم يتوهم احد منافاتهـا للاخلاص ، مع انها من المنافع الدنيوية . والظاهر انه لا فارق بينها وبين المقام .

وقد أشكل عليه المصنف (ره) بأنه (فرق بين الغرض الدنيوي المطلوب من الخالق الذي يتقرب اليه بالعمل ، وبين الغرض الحاصل من غيره ، وهو استحقاق الاجرة ، فان طلب الحاجة من الله سبحانه ولو كانت دنيوية محبوب عند الله ، فلا يقدح فى العبادة ، بل ربما يؤكدها) . وقد سجل هذا الإشكال غير واحـــد من الأعاظم كصاحب البلغة وغيره .

وفيه ان غرض المكلف من الاتيان بالصلاة مثلا قد يكون سعة الرزق وغيرها بحيث لا يتوسط التقرب فى البين أصلا ، فلا شبهة فى بطلان هذا النحو من العبادة من غير فرق بين ما نحن فيه ، وبين العبادات ذات النتائج الدنيوية كصلاة جعفر «ع» وغيرها . وقد تكون غاية المكلف غاية من العبـادة والتقرب من الله بحيث يكون طالبا لها بعبادته وتقربه من المولى ، فهذا لا ينافى العبادية ، وما نحن فيه من هذا القبيل ، وعليه فلا فارق بين المقامين .

وقد يتوهم أن قصد التقرب إنما يتمشى فى خصوص الاجارة ، لأنك قد عرفت أن الاجرة فيها تملك بمجرد العقد ، وأن امتثال العبادات المستأجر عليها يستند الى أمر المولى .

إلا أن ذلك لايجري في الجعالة ، إذ العامل فيها لايستحق الجعل ، ولا يملكه إلا باتمام العمل فيستند امتثال العبادة الى داعي تحصيل الجعل وهو مناف للاخلاص فيها .

وجوابه يظهر مما تقدم : فان تحصيل الجعل وإن كان داعيا الى الامتثال ، ولكن الداعي الى الاتيان بالعبادة على وجهها الصحيح هو أمر الشارع ، والخوف الالهي ، إذ لولا ذلك فان العامل يمكنه أن يأتي بالعمل خاليا عن بعض الشرائط التي لايطلع عليها غير علام الغيوب ، ويخيل الى الجاعل انه امتثله على وجه صحيح .

وعلى الجملة لا نعرف وجها صحيحا لبطلان العبادات التي تنتهي بالآخرة الى استحقاق الاجرة ، ولا نرى فيها جهة مخالفة للاخلاص والتقرب .

ان صفة الوجوب لا تنافي الاجارة

قد انقسم الواجب الى تخييري ، وكفائي ، وعيني ، فان وقع احد القسمين الاولين موضوعا للاجارة أو الجعالة ، وكان مصب الاجارة أو الجعالة هو مصب الوجوب كان المقام من صغريات أخذ الاجرة على الواجب ، وسيتضح لك حكمه ، وإن كان مصب الاجارة أو الجعالة هو خصوص الفرد بحيث يعين فرد من أفراد التخييري أو شخص من أشخاص المكلفين للامتثال فانه لاشبهة في جواز أخذ الاجرة والجعل عليه ، بل هو خارج عن موضوع أخذ الاجرة على الواجب .

والوجه في ذلك أن ماتعلق به الوجوب في الواجبين التخييري والكفائي إنما هو الجامع أعني عنوان أحد الأفراد في الأول ، وعنوان أحد المكلفين في الثاني ، ومن الواضح أن إيقاع الاجارة أو الجعالة على الاتيان بفرد خاص ، أو على مباشرة شخص معين ، وأخذ الاجرة أو الجعل على تلك الخصوصية ليس من قبيل أخذ الاجرة على الواجب ، فان ما أخذت عليه الاجرة ليس بواجب ، وما هو واجب لم تؤخذ عليه الاجرة .

وبما ذكرناه يظهر الحال فيما اذا انحصر الواجب الكفائي في شخص أو الواجب التخييري في نوع ، فانهما وإن تعينا في ذلك النوع ، أو على ذلك الشخص حينئذ ، ولكن الواجب على المكلف هو طبيعي الدفن مثلا في الكفائي وطبيعي العتق مثلا في التخييري بحيث له أن يدفن الميت في أي مكان يريد ، وله أن يعتق أي فرد من أفراد الرقاب ، فاذا وقعت الاجارة أو الجعالة على تعيين فرد خاص منها صح ذلك ، ولم يكن أخذ الاجرة عليه من قبيل أخذ الاجرة على الواجب .

ثم إنه لا فارق فيما ذكرناه بين كونهما تعبديين ، وكونهما توصليين ، وقد اتضح من ذلك كله أنه لا جدوى لتطويل الكلام في تحقيق الواجبين التخييري والكفائي ، كما فعله بعض مشائخنا المحققين وغيره .

وقد يقال : إن الخصوصيات الفردية وإن لم تكن واجبة بالأصالة على الفرض ، إلا أنها واجبة بوجوب تبعي مقدمي ، فيكون أخذ الاجرة عليها من قبيل أخذ الاجرة على الواجب

وفيه أنا قد حققنا في علم الاصول أن وجوب المقدمة إنما هو وجوب عقلي ، فلا يقاس بالوجوب الشرعي ، ويضاف الى ذلك أن مقدمية الفرد للكلي ليست من المقدمية المصطلحة كما هو واضح .

وأما الواجب العيني فان كان مصب الاجارة أو الجعالة فيه الخصوصية الفردية صح ذلك بلا شبهة ، وقد تقدم نظيره في الواجبين : التخييري والكفائي ، وإن كان مصبها مصب الوجوب فقد علمت اختلاف فقهائنا وفقهاء العامة في حكم أخذ الاجرة على الواجب فمقتضى القاعدة هو الجواز مطلقاً ، للعمومات الدالة على صحة العقود والمعاملات .

ولكن أشكل عليه بوجوه :

الأول : أن عمل الحر في حد ذاته ليس بمال ، وإنما يقابل بالمال لاحترام عمل المسلم ، ومع الوجوب يسقط عن الاحترام .

ولكنك قد عرفت في أول الكتاب : أن أعمال كل شخص مملوكة له ملكية ذاتية تكوينية ، وله واجدية له فوق مرتبة الواجدية الاعتبارية ، ودون مرتبة الواجدية الحقيقية لمكوّن الموجودات ، وعليه فدعوى أن عمل الحر ليس بملك دعوى جزافية ، ولا شبهة أن هذه الأعمال المضافة الى الحر موضع لرغبات العقلاء ومنافساتهم ، فتكون أموالا في نفسها ، وتجوز مقابلتها بالمال ، ومع الإغضاء عن ذلك فانها تكون أموالا بمجرد وقوع المعاملة عليها ، وشأنها ح شأن الكلي ، إذ الكلي قبل إضافته الى شخص خاص لا يتصف بالمملوكية والمالية كلتيهما ، واذا اضيف اليه ولو حين قوله بعتك مناً من الحنطة مثلا اتصف الكلي بالمالية والملكية ، ومن هنا يجوز بيع الكلي في الذمة ، ويحكم بضمان عمل الحر اذا فوته أحد بعد أن ملكه الغير بالاجارة وغيرها .

الثاني : ماذكره المصنف من أن عمل الحر وإن كان مالاً ، ولكن الانسان اذا تكلف بذلك العمل من قبل الشارع فقد زال احترامه ، لأن عامله مقهور على إيجاده ، فيكون اخذ الاجرة عليه أكلا للمال بالباطل .

وفيه أولا : أن آية النهي عن أكل المال بالباطل غريبة عن شرائط العوضين ،

وقد تقدم بيان ذلك مراراً عديدة .

وثانياً : أن المقهورية على الفعل من قبل الشارع وكونه واجباً بأمره لاتنافي المقهورية عليه من قبل الاجارة أيضا ، فيكون لازم الامتثال من ناحيتين ، وهذا نظير شرط امتثال الواجب في ضمن العقد ، وتظهر الثمرة فيما اذا خالف الاجير عن أمر ربه ، ولم يمتثل الواجب ولم يمكن إجباره على الامتثال من ناحية الامر بالمعروف ، فانه يجوز للمستأجر أن يجبره على الامتثال ولو بمراجعة المحاكم المختصة .

الثالث : ماأفاده شيخنا الاستاذ من أن الاجارة والجعالة قد اعتبر فيهما أن لايكون العامل أو الاجير مسلوب الاختيار بايجاب أو تحريم شرعي ، بل لابد من أن يكون الفعل أو الترك تحت سلطنته واختياره ، وإلا فلا يكون مالاً في نظر العرف .

ولكنك قد عرفت في البحث عن معنى حرمة البيع : أنه لاتجوز المعاملة على الأفعال المحرمة ، كالكذب والغيبة والزناء وغيرها ، فان الأدلة الدالة على حرمتها لا تجتمع مع العمومات الدالة على صحة المعاملات ولزومها ، فان مقتضى هذه العمومات نفوذ المعاملة الواقعة على الافعال المحرمة ولزومها ، وأدلة المحرمات تقتضي المنع عن إيجادها في الخارج ، فهما متناقضان ، ومع الاغضاء عن ذلك فهما لايجتمعان في نظر العرف .

وهذا المحذور لايجري في الواجبات ، فانه لاتنافي بينها وبين العمومات المذكورة ، كما لامنافاة بينها وبين الاوامر العبادية ، وقد أوضحناذلك آنفاً ، وعليه فالتكاليف التحريمية وإن كانت تسلب القدرة الشرعية عن المكلف ، ولكن التكاليف الوجوبية لاتنافيها ، بل تساعدها وتضاعفها .

وقد يتوهم أنه لافارق في عدم القدرة على التسليم بين تعلق الاجارة بالمحرمات والواجبات فان المكلف في كليهما يكون عاجزاً شرعا عن إيجاد متعلق التكليف ، إذ القدرة لابد وأن تكون متساوية النسبة الى الطرفين : الفعل أو الترك .

وفيه أن اعتبار القدرة على التسليم إن كان مدركه الاجماع فانه على فرض تحققه فان المتيقن منه إمكان وصول العمل المستأجر عليه الى المستأجر ، فلا يدل على اشتراط كونه تحت اختيار الأجير فعلا وتركا ، وإن كان مدركه اقتضاء العقد بداهة وجوب الوفاء بتسليم العمل فقد عرفت أن الوجوب لاينافيه ، بل يتأكد كل منهما بالآخر ، وإن كان مدركه النبوي المشهور (نهى النبي عن بيع الغرر) .

ففيه أولا : أن الاستدلال به غير تام من حيث السند والدلالة ، وسيأتي بيان ذلك في البحث عن بيع الغرر .

وثانياً : أنه لاغرر في المقام ، لأن العمل ممكن الوصول الى المستأجر ، ولا دليل على اعتبار القدرة على التسليم أزيد من ذلك .

الرابع : مانسب الى شيخ المشائخ كاشف الغطاء في شرحه على القواعد من أن التنافي بين صفة الوجوب وأخذ العوض على الواجب ذاتي ، لأن العمل الواجب مملوك لله ، كالعمل المملوك للغير ، فلا يصح أن يكون مورداً للاجارة ، لأن تمليك المملوك ثانياً غير معقول ، ولذا لايجوز أخذ الاجرة على عمل خاص قد وقعت عليه الاجارة قبل ذلك .

وفيه أنا لو سلمنا استحالة توارد الملكين على مملوك واحد فانما هي في الملكيتين العرضيتين بأن يكون شيء واحد مملوكا لاثنين في زمان واحد على نحو الاستقلال . ولا تجري هذه الاستحالة في الملكيتين الطوليتين : بأن تكون سلطنة أحد الشخصين في طول سلطنة الآخر ، فان هذا لامحذور فيه ، بل هو واقع في الشريعة المقدسة ، كسلطنة الأولياء والأوصياء والوكلاء على التصرف في مال المولى عليهم والصغار والموكلين ، فان ملكية هؤلاء في طول ملكية الملاك ومن هذا القبيل مالكية العبيد على أموالهم بناء على جواز تملك العبد فان مالكيتهم في طول مالكية مواليهم . وكذلك في المقام ، فان مالكية المستأجر للعمل المستأجر عليه في طول مالكيته تعالى لها ، بل مالكية الملاك لأموالهم في طول مالكيته تعالى لها ، فانه تعالى مالك لجميع الموجودات ملكية تكوينية إيجادية ، وهي المعبر عنها في اصطلاح الفلاسفة بالاضافة الاشراقية ، وقد سلط الانسان على سائر الموجودات ، وجعله مالكا لها ، إما مالكية ذاتية كملك الشخص لأعماله وذمته ، وإما مالكية اعتبارية ، كمالكيته لأمواله ، ولعل الى ماذكرناه يرجع ماأفاده المصنف (ره) من أنه (ليس استحقاق الشارع للفعل وتملكه المنتزع من طلبه من قبيل استحقاق الآدمي وتملكه الذي ينافي تملك الغير واستحقاقه)

الخامس : مانسب الى الشيخ الكبير أيضا ، وهو أن من لوازم الاجارة أن يملك المستأجر العمل المستأجر عليه ، بحيث يكون له الابراء والاقالة والتأجيل ، لدليل السلطنة وكل ذلك مناف لوجوب العمل المستأجر عليه .

وفيه أنك قد عرفت من مطاوي ماذكرناه : أن للواجب المستأجر عليه ناحيتين ، احداهما : حيثية وجوبه من قبل الله بأمر مولوي تكليفي . وثانيتهما حيثية تعلق الأمر الاجاري به ، ومن المقطوع به أن عدم صحة الاقالة والابراء والتأجيل في الواجب إنما هو من ناحيته الاولى ، ولا ينافي ذلك أن تجري فيه تلك الامور من ناحيته الثانية .

السادس : ماذكره شيخنا الاستاذ ثانياً من أن الاجارة او الجعالة الواقعة على الواجب العيني من المعاملات السفهية ، فتكون باطلة من هذه الجهة ، فان من شرائط الاجارة او الجعالة

ان يكون العمل ممكن الحصول للمستأجر ، وفى الواجب العيني ليس كذلك .

ولكنك قد عرفت مراراً : انه لادليل على بطلان المعاملة السفهية ، فتكون العمومات محكمة ، على انه لاشبهة فى إمكان الانتفاع بالواجب المستأجر عليه ، وإذن فتخرج المعاملة عن السفهية ، وقد تقدم بيان ذلك فى المقدمة التي مهدناها للبحث عن اخذ الاجرة على الواجب

السابع : مااحتمله بعض مشائخنا المحققين ، ونسبه الى استاذه فى مبحث القضاء ، وهو أن بذل العوض بازاء ماتعين فعله على الاجير لغو محض ، فلا يكون مشمولا للعمومات

الثامن : مانسبه الى بعض الاعلام من ان الايجاب ينبعث عن مصلحة تعود الى المكلف واخذ الاجرة على مايعود نفعه اليه أكل للمال بالباطل .

وقد ظهر جواب هذين الوجهين من الأجوبة المتقدمة . وقد تجلى مما حققناه ان الاشكالات المذكورة لاترجع الى معنى محصل تركن اليه النفس . والعجب من هؤلاء الاعلام ، فانهم ناقشوا فى جواز اخذ الاجرة على الواجب ، واضافوا اليه شبهة بعد شبهة ونقداً بعد نقد حتى تكونت منها أمواج متراكمة . يندهش منها الناقد البصير فى نظرته الاولى !! (فأما الزبد فيذهب جفاء واما ماينفع الناس فيمكث فى الارض) . وقد ظهر من جميع ماذكرناه سقوط جميع الأقوال المتقدمة غير مابنينا عليه من القول بالجواز على وجه الاطلاق . والله العالم .

قوله : (ثم إن صلح ذلك الفعل المقابل بالاجرة لامتثال الايجاب المذكور او إسقاطه به او عنده سقط الوجوب مع استحقاق الاجرة ، وإن لم يصلح استحق الاجرة وبقى الواجب فى ذمته لو بقى وقته ، وإلا عوقب على تركه) . اقول : لايخفى مافى هذه العبارة من القلق والاضطراب ، وحاصل مرامه : ان الاتيان بالواجب المستأجر عليه قد يترتب عليه امتثال امر المولى واستحقاق الاجرة كلاهما ، كما اذا استأجر احداً لتطهير المسجد فطهره بقصد امتثال امر المولى ، فانه ح يستحق الاجرة ، ويعد ممتثلا ، وكذلك الحال فى الواجبات التعبدية على مسلكنا ، إذ قد عرفت ان اخذ الاجرة عليها لاينافى جهة عباديتها

وقد يكون الاتيان بالواجب المستأجر عليه موجباً لاستحقاق الاجرة وسقوط الوجوب بغير امتثال ، كتطهير المسجد وإنقاذ الغريق والجهاد وغيرها من الواجبات التوصلية فان الاجير حين مايأتي بها بغير داعي الامر يستحق الاجرة ، ولا يكون عمله هذا امتثالا للواجب على الفرض ، نعم يسقط عنه الواجب ، لفرض كونه توصلياً ، كما انه يسقط عن بقية المكلفين اذا كان الواجب كفائياً .

وقد يكون الاتيان بذلك العمل موجباً لاستحقاق الاجرة وسقوط الوجوب لا من

جهة الاتيان بالواجب ، بل لارتفاع موضوع الوجوب ، كما اذا أوجب الشارع عملا بعنوان المجانية فأتى به العبد مع الاجرة ، وهذا كدفن الميت بناء على أنه واجب على المكلفين مجاناً فلو أتى به لامجاناً لم يتحقق الواجب ، فلا يكون مصداقاً للواجب في الخارج ، لأن المفروض أنه مقيد بالمجانية ، وقد أتى به مع الاجرة ، إلا أن الوجوب يسقط عند ذلك ، لارتفاع موضوعه ، ففي جميع هذه الصور يتحقق سقوط الوجوب ، واستحقاق الاجرة .

وهناك صورة رابعة لايسقط الوجوب بالاتيان بالعمل المستأجر عليه فيها وإن كان الآتي بالعمل مستحقاً لأخذ الاجرة على عمله ، لكونه محترما ، وهذا كالعبادات الواجبة على المكلفين عيناً ، فانه اذا أتى بها المكلف بازاء الأجرة وقلنا بمنافاتهـا لقصد القربة والاخلاص كما عليه المصنف وجمع آخر لم يمتثل الواجب وان كان يستحق الاجرة لاحترام عمله ، وعليه فان بقي وقت الواجب وجبت غليه الإعادة وإلا عوقب على تركه اذا لم يدل دليل على تداركه بالقضاء .

حقيقة النيابة على العبادات

قد ذكرنا في مبحث التعبدي والتوصلي من علم الاصول أن الاصول اللفظية والعملية تقتضي عدم سقوط التكاليف العبادية عن كل مكلف باتيان غيره بها ، فلابد لكل مكلف أن يمتثل تكاليفه العبادية بالمباشرة .

وعليه فنيابة الشخص عن غيره في امتثال عباداته مع التقرب والاخلاص تحتاج الى الدليل وإن ثبت إمكانها في مقام الثبوت ، ولا شبهة في وقوع النيابة في العبادات الواجبة والمستحبة بضرورة الفقه نصاً وفتوى ، ولا بأس بالتعرض للبحث عن تصوير إمكانها في ذلك دفعاً لما توهمه بعض الأجلة من استحالة التقرب من النائب وحصول القرب للمنوب عنه ، نظراً الى أن التقرب المعنوي كالتقرب الحسي المكاني لايقبل النيابة .

وقد ذكر غير واحد من الأعلام وجوهاً في تصوير النيابة عن الغير في امتثال وظائفه بقصد التقرب والاخلاص :

الأول : ماذكره المصنف وحاصله : أن الأجير يجعل نفسه بدلا عن الميت في الاتيان بتكاليفه متقرباً بها الى الله تعالى ، فالمنوب عنه يتقرب اليه تعالى بفعل نائبه وتقربه ، ولا شبهة أن هذا التنزيل في نفسه مستحب ، وإنما يصير واجباً بالاجارة وجوبا توصلياً من غير أن يعتبر فيه قصد القربة في ذاته ، بل اعتباره فيه من جهة اعتباره في وظيفة المنوب عنه ،

لأن الأجير لايخرج عن عهدة التكليف إلا بالاتيان بالعمل المستأجر عليه بقصد الاخلاص فالأجير يجعل نفسه نائباً عن الغير في امتثال وظائفه متقربا بها الى الله ، وإنما يأخذ الاجرة للنيابة فقط دون الاتيان بالعبادات ، فان للنائب حين مايأتي بالعمل فعلين : أحدهما قلبي من أفعال الجوانح ، وهو النيابة . وثانيهما خارجي من أفعال الجوارح ، وهو العمل المنوب فيه كالصلاة مثلا ، واذا تعدد الفعل ذاتاً ووجوداً فانه لابأس بتعدد الغاية المترتبة عليهما ؛ ولا تنافي بين أخذ الاجرة على النيابة وبين الاتيان بالعبادات متقربا بها الى الله تعالى .

وفيه أن أخذ الاجرة إما لتنزيل نفسه منزلة الميت ونيابته عنه في الاتيان بوظائفه ، وإما للاتيان بالعمل في الخارج ، فعلى الأول يلزم استحقاق الاجرة بمجرد النيابة القلبي ، سواء أتى بالعمل في الخارج أم لا ، وهو بديهي البطلان . وعلى الثاني فيعود المحذور ، وهو أخذ الاجرة على الأمر العبادي ، فان الموجود في الخارج ليس إلا نفس العبادة .

الثاني : ماذكره المصنف في رسالة القضاء من أن (النية مشتملة على قيود منها كون الفعل خالصاً لله سبحانه ، ومنها كونه أداء وقضاء عن نفسه أو عن الغير باجرة أو بغيرها ، وكل من هذه القيود غير مناف لقصد الاخلاص ، والاجرة فيما نحن فيه إنما وقعت أولاً وبالذات بازاء القيد الثاني ، أعني النيابة عن زيد ، بمعنى أنه مستأجر على النيابة عن زيد بالاتيان بهذه الفريضة المتقرب بها ، وقيد القربة في محله على حاله ، لا تعلق للاجارة إلا من حيث كونه قيداً للفعل المستأجر عليه ، نعم لو اشترط في النيابة عن الغير التقرب زيادة على التقرب المشروط في صحة العبادة اتجه منافاة الاجرة لذلك ، إلا أنه ليس بشرط إجماعا) .

وفيه أولا : أن أخذ الاجرة في مقابل العمل المقيد بقصد القربة يستلزم وقوع الاجرة بازاء نفس العمل أيضا ، وعليه فيعود المحذور المذكور .

وثانياً : ماذكره بعض مشائخنا المحققين من (أن الفعل القلبي والفعل الخارجي وإن كانا متغايرين ماهية ووجوداً ، ولكل منهما غاية خاصة ، إلا أنه لاشك في أنه لولا الفعل القلبي بما له من الغاية وهي استحقاق الاجرة لم يصدر الفعل الخارجي بما له من الغاية ، وهي القربة فالاخلاص الطولي غير محفوظ بمجرد تعدد الفعل مع ترتب الفعل الخارجي بغايته على الفعل القلبي بغايته) .

الثالث : ماذكره شيخنا الاستاذ توجيهاً لكلام المصنف في المكاسب . وملخصه : أنه لاشبهة في عدم اعتبار المباشرة في فعل المنوب عنه ، بل جاز للغير الاتيان بالفعل عنه نيابة ، ويجوز التبرع عنه في ذلك من دون أن يعتبر قصد القربة في الأمر التبرعي ، بل اعتباره في فعل النائب لأجل اعتباره في المنوب فيه .

ثم إنه لاريب في أن هذا الأمر التبرعي يصبح واجباً اذا وقعت عليه الاجارة ، و ح لايخرج النائب عن عهدته بامتثاله بقصد القربة والاخلاص ، وواضح أنه لاتنـافي بين اعتبار التقرب فيه ، وبين جواز أخذ الاجرة للنيابة ، فان الاجرة إنما هي بازاء قصد النائب النيابة في عمله عن المنوب عنه ، لاعلى نفس العمل بحيث اذا قصد النائب الاتيان بذات العمل المستأجر عليه للاجرة ، أوقصد الاتيان به بداعي أمره سبحانه بازاء الاجرة كان عمله باطلا

ولكن يرد عليه أولا : ماذكرناه في جواب المصنف . وثانياً : أن الأوامر المتوجهة الى شخص غريبة عن شخص آخر ، وعليه فلا معنى لسقوطها عن المنوب عنه بامتثال النائب كما أنه لامعنى لاعتبار قصد التقرب في الأمر المتوجه الى النائب بلحاظ اعتباره في الأمر المتوجه الى المنوب عنه . والتوجيه المذكور أشبه شيء بدعوى سقوط الأمر بالصوم بامتثال الأمر المتعلق بالصلاة ، وأشبه شيء أيضاً بدعوى اعتبار قصد التقرب في الأمر بغسل الثـوب بلحاظ الامر العبادي المتعلق بالحج .

وثالثاً : أنا لوسلمنا صحة ذلك ، ولكنه إنما يجري في النيابة عن الاحياء ، فان الاوامر المتوجهة الى الاموات في حياتهم قد انقطعت بالموت ، فلا يبقى هنا أمر لكي يقصد النائب في امتثال العمل المنوب فيه ، ويأتي به بقصد التقرب والاخلاص ، وهذا لاينافي اشتغال ذمة الميت بالعبادات الفائتة كما هو واضح .

ورابعاً : أنا لو أغمضنا عن ذلك أيضا ، ولكنه إنما يتم مع توجه الامر الى المنوب عنه مع أنا نرى بالعيان ، ونشاهد بالوجدان صحة النيابة عنه حتى فيما لم يتوجه اليه أمر أصلا ، كنيابة أشخاص غـير محصورين عن الميت أو عن غيره في جهات مستحبة ، كالطواف ونحوه ، بداهة انتفاء الامر ح عن المنوب عنه ، فان توجهه عليه مشروط بالقدرة ، وواضح أن المنوب عنه لايقدر على الاتيان بامور غير محصورة ، وكذلك تجوز النيـابة في الحج عمن لايقدر عليه ، مع أنه لا أمر حينئذ للمنوب عنه أصلا .

والتحقيق أن الامر الاستحبابي (١) متوجه الى جميع الناس للنيابة في العبادة عن الميت بل الحي في بعض الموارد ، ولا شبهة أن هذا الامر الاستحبابي المتوجه الى كل أحد أمر عبادي ، فيعتبر فيه قصد التقرب والاخلاص ، وقد يكون واجباً اذا تعلقت به الاجارة ، وقد تقدم بيان ذلك آنفاً ، وعليه فالنائب عن الغير في امتثال عباداته إنما يتقرب الى الله تعالى بالامر المتوجه الى نفسه من دون أن يكون له مساس بالامر العبادي المتوجه الى

(١) راجع ج ١ ئل باب ١٢ استحباب التطوع بجميع العبـادات عن الميت من أبواب القضاء من كتاب الصلاة ص ٥٢٠ .

المنوب عنه ، بل لا يعقل أن يقصد النائب تقرب المنوب عنه ، ويمتثل أمره ، أو يتقرب الى الله بأمر المنوب عنه ، ويمتثله ، وعلى ماذكرناه فمورد الاجارة هو الواجبات ، أو العبادات المنوب فيها ، وقد تقدم أن صفة الوجوب أو صفة العبادة لاتنافى الاجارة .

جواز أخذ الاجرة على المستحبات

قوله : (وأما المستحب) . أقول : العمل المستأجر عليه قد يكون حراما ، وقد يكون واجباً ، وقد يكون مكروها ، وقد يكون مباحا ، وقد يكون مستحبا . أما الحرام والواجب فقد تقدم الكلام عليهما ، وأما المكروه والمباح فلم يستشكل أحد فى صحة الاجارة لهما .

وأما المستحب فالمعروف بين الشيعة والسنة (١) هو جواز أخذ الاجرة عليه ، بل هو مقتضى القاعدة الأولية ، إذ لانرى مانعاً عن شمول العمومات الدالة على صحة المعاملات لذلك ، فقد عرفت آنفاً : أن صفة العبادية وكذا صفة الوجوب لاتنافى الاجارة أو الجعالة وكذلك صفة الاستحباب ، فانها لاتنافيها بطريق الاولوية .

وعلى هذا فلا وجه لتطويل الكلام فى تصوير النيابة فى المستحبات ، كما لاوجه للفرق فيها بين مايتوقف ترتب الثواب على قصد التقرب والاخلاص ، كالاتيان بالنوافل والزيارات وبين مالا يتوقف ترتب الثواب على ذلك ، كبناء المساجد والقناطر ونحوها .

من كان اجيرا لغيره في الطواف

لم يجز له أن يقصده لنفسه

قوله : (فلو استؤجر لإطافة صبي أو مغمى عليه فلا يجوز الاحتساب فى طواف نفسه) . أقول : قد ذكر الاصحاب هنا وجوهاً ، بل أقوالا : الاول : جواز الاحتساب

---

(١) فى ج ٣ فقه المذاهب ص ١٨١ عن المالكية جوزوا أخذ الأجرة على بعض الأمور المستحبة . وفى ص ١٨٨ عن الشافعية تصح الإجارة على كل مسنون كالأذان والإقامة وعلى ذكر الله كالتهاليل . وفى ص ١٩٥ عن الحنابلة لاتصح الاجارة على كل فعل قربي .

وقد تقدم رأي الحنفية في الاجارة على الطاعة في ص٤٦٠ .

مطلقا ، وقد استظهره المصنف من الشرائع والقواعد على اشكال في الثاني . الثاني : عدم جواز الاحتساب مطلقا حتى في صورة التبرع ، وقد حكاه بعض الاعاظم عن بعض الشافعية الثالث : عدم جواز الاحتساب عن نفسه فيما اذا استؤجر للإطافة بغيره ، او لحمله في الطواف ، وقد نسبه المصنف الى جماعة منهم الإسكافي . الرابع ماذكره العلامة في المختلف من الفرق بين الاستئجار للطواف به ، وبين الاستئجار لحمله في الطواف ، فانه منع عن احتساب ذلك لنفسه في الاول دون الثاني . الخامس : ماذكره في المسالك من انه اذا كان الحامل متبرعا او حاملا بجعالة او كان مستأجراً للحمل في طوافه أمكن ان يحتسب كل منهما طوافه عن نفسه . وأما لو كان مستأجراً للحمل مطلقا لم يحتسب ، لأن الحركة المخصوصة قد صارت مستحقة عليه لغيره ، فلا يجوز صرفها الى نفسه .

والتحقيق ان المؤجر قد يكون اجيراً عن الغير في الطواف ونائباً عنه في إيجاد العمل المعين في الخارج ، وقد يكون اجيراً للاطافة به ، وقد يكون اجيراً لحمله في الطواف .

أما الصورة الاولى فانه لايجوز للأجير ان يقصد الطواف لنفسه حين مايأتي بالعمل المستأجر عليه ، لأن الاجارة تقتضي اختصاص العمل المستأجر عليه بالمستأجر ؛ ولذا لو فوته احد يضمنه له ، والأمر بالطواف المتوجه الى الاجير يقتضي الاتيان به عن نفسه وعدم إجزائه عن غيره ، كما هو مقتضى القاعدة في جميع الأوامر المسوقة لبيان الأحكام التكليفية .

وبعبارة اخرى ان المستأجر إنما يستحق الحركات المخصوصة على الأجير ، لكونها مملوكة له ، فلا يجوز للاجير ان يحتسبها عن نفسه. ولعله الى هذا اشار في المسالك في عبارته المتقدمة .

واما اذا كان اجيراً لحمل غيره في الطواف او للاطافة به فهل يجوز له ان يقصد الطواف لنفسه حين مايحمل المستأجر للطواف أم لا ؟ فقد يقال بالثاني ، لأن الحركات المخصوصة الصادرة من الاجير مملوكة للمستأجر ، فلا تقع عن الاجير ، نظير الصورة السابقة .

ولكن الظاهر هو الجواز تبعاً لجم غفير من الأصحاب ، وقد تقدم رأيهم . والوجه في ذلك أن مايستحق به المستأجر على الأجير إنما هو الحمل فقط ، ومن الواضح أنه حاصل على كل حال ، لأن شأن الأجير في هذه الصورة شأن الدابة التي يركبها العاجز عن المشي للطواف ، وعليه فلا تنافي بين كون شخص أجيراً لحمل غيره في الطواف ، وبين أن يقصد الطواف لنفسه في هذه الحالة .

والذي يدلنا على ذلك أمران : الأول : أنه اذا لم يتصف الحامل في هذه الصورة بما

اعتبر في الطائف من الشرائط ـ كالمشي على القهقرى مثلا ـ ثم يضر بطواف المحمول اذا كان واجداً لشرائط الطواف ، ومن المقطوع به أنه لو كان مصب الاجارة هو الطواف عن الغير بعنوان النيابة لما حصل العمل المستأجر عليه في الخارج .

الثاني : أنه ورد في جملة من الاخبار (١) جواز حمل الغير في الطواف مع العجز عنه ، فهي باطلاقها تدل على ماذكرناه . على أنه لو كان مورد هذه الاخبار غير الاجارة فانها تدل أيضاً على صحة ذلك ، لانها ظاهرة في أن حمل غيره في الطواف لاينافي قصد الحامل الطواف لنفسه ، لكون كل منها بعيداً عن الآخر .

حرمة أخذ الاجرة على الاذان

قوله : (لايجوز أخذ الاجرة على أذان المكلف لصلاة نفسه) . أقول : المعروف بين الاصحاب حرمة أخذ الاجرة على الاذان ، بل في المستند حكى الاجماع عليها ، وعلى هذا النهج بعض فقهاء العامة (٢) .

والتحقيق أن مقتضى القاعدة هو جواز أخذ الاجرة على الواجبات وعلى المستحبات تعبدية كانت أم توصلية ، لكونها من الاعمال المحترمة التي تقابل بالمال ، فتكون المعاملة عليها مشمولة للعمومات ، وأن صفة الوجوب أو صفة العبادية أو اقتران العمل العبادي بالدواعي غير القربية لاتنافي التقرب والاخلاص إلا مع الدليل الخارجي ، كامتثال العبادات بداعي الرياء ، وقد عرفت ذلك كله آنفاً .

---

(١) عن هيثم التيمي قال : قلت لأبي عبد الله «ع» : رجل كانت معه صاحبته لاتستطيع القيام على رجلها فحملها زوجها في محمل فطاف بها طواف الفريضة بالبيت وبالصفا والمروة أيجزيه ذلك الطواف عن نفسه طوافه بها ؟ قال : أيها الله اذا . حسنة لابراهيم ابن هاشم . قوله أيها الخ : معناه إي والله يكون ذا ، فالهاء عوض عن واو القسم ، كما ذكره جمع من النحاة .

وعن حفص بن البختري عن أبي عبد الله «ع» في المرأة تطوف بالصبي وتسعى به هل يجزي ذلك عنها وعن الصبي ؟ قال : نعم . حسنة لابراهيم .

راجع ج ٨ الوافي ص ١٣٥ . و ج ٢ ئل باب ٥٠ أن من حمل إنسانا فطاف به من أبواب الطواف ص ٣٠٦ .

(٢) قد تقدمت الاشارة الى آرائهم في ص ٤٦٠ .

ومن هنا يتجلى لك جواز أخذ الاجرة على الاذان وعلى الامامة اذا كانا مما يرجع نفع من ذلك الى الغير بحيث يصح لاجله الاستئجار ، كالاعلام بدخول الوقت أو الاجتزاء به في الصلاة ، والاقتداء بالامام .

ولكن قد سمعت في مقدمة البحث عن أخذ الاجرة على الواجب أن مورد الكلام فيما اذا كان العمل المستأجرعليه حاويالشرائط الاستئجار مع قطع النظر عن كونه واجباًاومستحبا وعن كونه تعبديا أو توصليا ، وعليه فلو منع الشارع عن أخذ الاجرة على عمل خاص ، وتعلق غرضه بكونه مجانياً فانه خارج عن حريم البحث ، ولا يختص ذلك بالعبادات ، ولا بالواجبات والمستحبات ، ومن الواضح جداً أنه ثبت في الشريعة المقدسة (١) عن أهل بيت العصمة «ع» حرمة أخذ الاجرة على الاذان وعلى الامامة .

قوله : (وعلى الأشبه كما في الروضة) . أقول : هذا سهو من قلمه الشريف ، فانه ذكر الشهيد (ره) في الروضة : (والاجرة على الاذان والاقامة على أشهر القولين) .

---

(١) في ج ١ ئل باب ٣٨ عدم جواز اخذ الاجرة على الأذان من أبواب الأذان ص ٣٣٦ : في رواية السكوني قال النبي (ص) لعلي «ع» : ولا تتخذن مؤذناً يأخذ على أذانه أجراً . ضعيفة للنوفلي .

وفي ج ٢ ئل باب ٤١ تحريم التظاهر بالمنكرات من الامر بالمعروف ص ٥١٢ في حسنة حمران بابن هاشم الواردة في فساد الدنيا واضمحلال الدين : ورأيت الأذان بالأجر والصلاة بالأجر .

وفي باب ٥٨ عدم جواز أخذ الاجرة على الأذان مما يكتسب به ص ٥٤٥ : عن زيد ابن علي عن أبيه عن آبائه عن علي «ع» إنه أتاه رجل فقال : ياأمير المؤمنين والله إني أحبك لله ، فقال له : لكني أبغضك لله ! قال : ولم ؟ قال : لانك تبغي في الأذان وتأخذ على تعليم القرآن أجراً . ضعيفة بعبد الله بن منبة ، والحسين بن علوان . ورواهاالصدوق مرسلا إلا أنه قال : تبتغي في الاذان كسباً .

وفي ج ٣ ئل باب ٣٢ من لاتقبل شهادته من أبواب الشهادات ص ٤١٥ : عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر «ع» قال : لاتصلي خلف من يبغي على الأذان والصلاة بالناس أجراً ولا تقبل شهادته . صحيحة .

وفي ج ١ المستدرك باب ٣٠ عدم جواز أخذ الاجرة على الأذان من أبواب الأذان ص ٢٥٤ مايدل على ذلك .

أخذ الاجرة على الشهادة

قوله : (ثم إن من الواجبات التي يحرم أخذ الاجرة عليه عند المشهور تحمل الشهادة بناء على وجوبه) . أقول : ذهب المشهور من فقهائنا وفقهاء العامة الى وجوب الشهادة تحملا وأداء كما يظهر لمن يراجع الى كلماتهم فى مواردها . وهذا هو الظاهر من الكتاب الكريم (١) ومن الروايات المذكورة فى أبواب الشهادات ، وعليه فأخذ الاجرة على الشهادة من صغريات أخذ الأجرة على الواجب ، وقد عرفت سابقا ذهاب المشهور الى حرمة أخذها عليه .

ولكن قد علمت فيما تقدم أن مقتضى القاعدة هو جواز أخذ الاجرة على الواجبات مطلقا مالم يثبت منع من الخارج ، ومن المعلوم أنا لم نجد فى أدلة وجوب الشهادة ما يمنع عن ذلك .

بل الظاهر من بعض الروايات (٢) الواردة فى قوله تعالى : (ولا يأب الشهداء اذا مادعوا) . أن المنفي فى الآية هو ان يقول المدعو الى الشهادة : لا أشهد على الواقعة ؛ وواضح ان هذا لاينافى جواز اخذ الاجرة على الشهادة . نعم لو امتنع المشهود له عن إعطاء الاجرة وجب على الشاهد ان يشهد بالواقعة مجانا .

هذا كله اذا كان تحمل الشهادة او أداؤها واجباً عينياً . واما اذا كان كل منهما واجبا كفائيا فقد تقدم ان اخذ الاجرة على الواجب الكفائى مع عدم الانحصار خارج عن محل الكلام ، فانه واجب على جميع المكلفين ، لاعلى شخص واحد معين . ثم إنه لايستفاد من أدلة وجوب الشهادة إلا كونها واجبة على نهج بقية الاحكام التكليفية الكفائية او العينية من غير ان يستفاد منها كون التحمل او الأداء حقاً للمشهود له .

ثم إنه قد يقال بحرمة اخذ الاجرة على مطلق التعليم او على تعليم القرآن . ولكنه فاسد. فقد ثبت جواز ذلك فى جملة من الاخبار (٣) وفى بعضها وقع الازراء على القائلين بالحرمة

(١) سورة البقرة ، آية : ٢٨٢ قوله تعالى (ولا يأب الشهداء اذا مادعوا) وفى آية ٢٨٣ قوله تعالى : (ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فانه آثم قلبه) .

(٢) راجع ج ٣ ئل باب ١ وجوب تحمل الشهادة من ابواب الشهادات ص ٤٠٧ .

(٣) فى ج ٢ ئل باب ٥٧ كراهة الاجرة على تعليم القرآن مما يكتسب به ص ٥٤٥ . و ج ١ كا باب ٣٨ كسب المعلم من المعيشة ص ٣٦٢ . و ج ١٠ الوافى ص ٣٧ —

ورميهم الى الكذب وعداوة الحق . نعم لانضائق من القول بالكراهة ، لورود النهي عن ذلك في بعض الأخبار المحمول على الكراهة ، وعلى هذا المنهج المشهور من العامة (١) على أن الروايات الواردة في حرمـة كسب المعلم وجوازه ضعيفة السند ، فيرجع الى عمومات مادل على جواز الكسب .

ثم إنه لايجوز أخذ الاجرة على القضاء للروايات الخاصة (٢) وأن الظاهر من آية النفر (٣) الآمرة بالتفقه في الدين ، وإنذار القوم عند الرجوع اليهم أن الافتاء أمر مجاني في الشريعة المقدسة . فيحرم أخذ الاجرة عليه . ويؤيده قوله تعالى (٤) : (قل لاأسألكم عليه أجراً إلا المودة في القربى) .

— فى رواية حسان المعلم عن ابي عبـد الله «ع» : لا تأخذ على التعليم أجراً . ضعيفة بحسان وفضل بن كثير .

وفى رواية الفضل عنه «ع» إن هؤلاء يقولون : إن كسب المعـلم سحت ؟ فقال : كذبوا أعداء الله الحديث . ضعيف بفضل . وقد تقدمت الرواية فى ص ٤٨ .

وفى المصدر المزبور من ئل عن الصدوق قال «ع» : من أخذ على تعليم القرآن أجراً كان حظه يوم القيامة . مرسل . وفى ج ٢ المستدرك ص ٣٣٥ . ما يدل على حرمـة تعليم القرآن . ولكنه ضعيف السند .

وقد أخرج البيهقي فى ج ٦ من سننه ص ١٢٤ أحاديث تدل على جواز أخذالمعلم الاجرة للتعليم . وأحاديث اخرى تدل على كراهة أخذها لتعليم القرآن .

(١) قد تقدمت الاشارة الى آرائهم فى ص ٤٨ .

(٢) فى ج ٢ ئل باب ٣٢ تحريم أجر الفاجزة مما يكتسب به ص ٥٣٨ فى صحيحة عمار بن مروان جعل الإمام «ع» من السحت اجور القضاة .

وفى ج ٢ المستدرك ص ٤٣٦ و ص ٤٢٦ عن الجعفريات عن علي «ع» إنه جعل من السحت أجر القاضي .

وفى حسنة ابن سنان بابن هاشم سئل أبو عبد الله «ع» عن قاض بين قريتين يأخذ من السلطان على القضاء الرزق ؟ فقال : ذلك السحت . وقد تقدمت الاشارة الى مصادرها فى ص ٢٦٩ .

(٣) سورة التوبة ، آية : ١٢٣ .

(٤) سورة الشورى ، آية : ٢٢ .

الارتزاق من بيت المال

قوله : (بقي الكلام في شيء الخ) . أقول : حاصل كلامه أن معظم الأصحاب قد صرحوا بجواز الارتزاق من بيت المال لكل من يحرم عليه أخذ الاجرة على الاتيان بالواجبات كالقضاء والافتاء وتجهيز الميت ، أو الاتيان بالمستحبات كالأذان ونحوه . والوجه في ذلك أن بيت المال معد لمصالح المسلمين ، وهذه الموارد من جملتها ، لعود النفع اليهم ، فان أي شخص اذا أتى بأي شيء يرجع الى الجهات الراجعة الى مصالح المسلمين كالامور المذكورة وغيرها جاز لولي الامر أن يدر عليه من بيت المال مايرفع به حاجته .

ولا يفرق في ذلك بين أن يكون المقدار المقرر لهم أقل من أجرة المثل أو مساوياً لها أو أكثر منها ، ولا بين أن يكون تعيين ذلك قبل قيام هؤلاء بالوظائف المقررة عليهم أو بعده ، بل يجوز لولي المسلمين أن يقول لأحد منهم : اقض في البلد ، أوأذن وأنا أكفيك مؤنتك من بيت المال ، ولا يكون ذلك إجارة ولا جعالة .

نعم يشترط في جواز الارتزاق من بيت المال أن يكون المتصدي للمناصب المذكورة والوظائف المقررة من ناحية الشرع محتاجا اليه بحيث لايقدر على قوت نفسه وعياله ولو بالتكسب ، وإلا فلا يجوز له الارتزاق من بيت المال ، فانه تضييع لحقوق المسلمين .

أقول : لو قلنا بحرمة أخذ الاجرة على الواجبات أو المستحبات فان الادلة الدالة على الحرمة مختصة بعنوان الاجرة والجعل فقط ، فلا تشمل بقية العناوين المنطبقة على المتصدين لتلك الوظائف ، كالارتزاق من بيت المال ، فانه معد لمصالح المسلمين ؛ فيجوز صرفه في أي جهة ترجع اليهم وتمس بهم ، بل يجوز لهؤلاء المتصدين للجهات المزبورة أن يمتنعوا عن القيام بها بدون الارتزاق من بيت المال اذا كان العمل من الامور المستحبة ، وعليه فلاوجه لاعتبار الفقر والاحتياج في المرتزقة كما ذهب اليه جمع كثير من أعاظم الاصحاب .

لا يقال : اذا صار القضاء وأمثاله من الواجبات العينية كان شأن ذلك شأن الواجبات العينية الثابتة على ذمم أشخاص المكلفين ، كالصلاة والصوم والحج ونحوها ، ومن الواضح جداً أنه لايجوز الارتزاق من بيت المال بازائها .

فانه يقال : إن القضاوة ونحوها وان كانت من الواجبات العينية فيما اذا انحصر القاضي بشخص واحد ، ولكنها مما يقوم به نظام الدين ، فتكون من الجهات الراجعة الى مصالح المسلمين ، فقد عرفت : أن مصرف بيت المال إنما هو تلك المصالح ، فلا يقاس القضاء وأمثاله

بالواجبات العينية ابتداء خصوصاً اذا أراد القاضي أن ينتقل من بلده الى بلد آخر ، بل الامر كذلك في جميع الواجبات العينية اذا توقف على الاتيان بها ترويج الدين ومصلحة المسلمين

بيع المصحف

قوله : (خاتمة تشتمل على مسائل : الاولى ـ صرح جماعة) . أقول : ذهب المشهور من أكابر أصحابنا الى حرمة بيع المصحف ، وذهب جمع آخر كصاحب الجواهر وغيره الى الجواز . والمراد بالمصحف الأوراق المشتملة على الخطوط ، كبقية الكتب ، دون الخط فقط ، كما اختاره المصنف (ره) تبعاً للدروس ، فان الخط بما هو خط غير قابل للبيع ، لكونه عرضاً محضاً تابعاً لمعروضه ، فلا يمكن انفكاكه عنه حتى يبحث فيه بأنه يقابل بالثمن أم لا . وعلى تقدير كونه من قبيل الجواهر ، كالخطوط المخطوطة بالحبر ونحوه ، فانه لايقبل النقل والانتقال ، وكيف كان فلا وجه للبحث عن جواز بيع الخط الخالي عن الاوراق وعدم جوازه .

نعم شأن الخطوط بالنسبة الى الأوراق شأن الصور النوعية العرفية التي يلزم من انتفائها انتفاء المبيع رأساً كما سيأتي .

وأما حسن الخط وجودته فذلك من قبيل الاوصاف الكمالية ، فتوجب زيادة في الثمن ولا يلزم من انتفائها انتفاء المبيع لكي يترتب عليه بطلان البيع ، بل يثبت الخيار المشروط له ، إلا اذا كان الخط بمرتبة من الجودة صار مبائناً لسائر الخطوط فى نظر العرف ، كخط المير المعروف ، وح فتكون صفة الحسن أيضاً من الصور النوعية العرفية ، ويلزم من انتفائها انتفاء المبيع ، فيحكم ببطلان البيع .

ونظير ذلك مااذا باع فراشاً على أنه منسوج بنسج قاسان فبان أنه منسوج بنسج آخر فان الأول لجودة نساجته يعد فى نظر العرف مبائناً للثاني ، فيبطل البيع ، لان ماجرى عليه العقد غير واقع ، وما هو واقع غير ماجرى عليه العقد . وعلى الجملة متعلق البحث فى بيع المصحف إما الاوراق المجردة عن الخطوط ، أو العكس ، أو هما معاً ، وحيث لاسبيل الى الاول والثاني فيتعين الثالث .

ثم إن الروايات الواردة فى بيع المصحف على طائفتين :

الاولى : مادل (١) على حرمة بيعه ، أي الاوراق المقيدة بالخطوط ، وتدل هذه الطائفة

---

(١) كا . عن عبد الرحمن بن سليمان عن ابي عبد الله «ع» قال : سمعته يقول : إن

على جواز بيع غلافه وحديدته وحليته . الثانية . ما دل (١) على جواز بيعه فتقع المعارضة بينهما .

وقد جمع المصنف بينهما بأن الطائفة المجوزة وان كانت ظاهرة في جواز البيع ، ولكنها

— المصاحف لن تشترى فاذا اشتريت فقل : إنما أشتري منك الورق وما فيه من الأدم وحليته وما فيه من عمل يدك بكذا وكذا . مجهولة لعبد الرحمن .

كا . عن سماعة عن أبي عبد الله «ع» قال : سألته عن بيع المصاحف وشراءها ؟ قال : لاتشتر كتاب الله عز وجل ولكن اشتر الحديد والورق والدفتين وقل : اشتريت منك هذا بكذا وكذا . ضعيفة لعثمان بن عيسى . ورواها الشيخ في يب بأدنى تفاوت .

يب . عن جراح المدائني عن أبي عبد الله «ع» في بيع المصاحف قال : لاتبع الكتاب ولا تشتره وبع الأديم والورق والحديد . ضعيفة لقاسم بن سليمان وجراح .

يب . عن سماعة قال : سمعت أبا عبد الله «ع» يقول : لا تبيعوا المصاحف فان بيعها حرام ، قلت : فما تقول في شرائها ؟ قال : اشتر منه الدفتين والحديد والغلاف وإياك أن تشتري الورق وفيه القرآن مكتوب فيكون عليك حراما وعلى من باعه حراما . ضعيفة لعبد الله الرازي وابن أبي حمزة البطائني . راجع ج ١ كا ص ٣٦٢ . و ج ١٠ الوافي ص ٣٧ و ج ٢ التهذيب ص ١١٠ . و ج ٢ ئل باب ٥٩ عدم جواز بيع المصاحف من أبواب مايكتسب به ص ٥٤٦ .

(١) كا . عن عنبسة الوراق قال : سألت أبا عبد الله فقلت : أنا رجل أبيع المصاحف فان نهيتني لم أبعها ؟ فقال : ألست تشتري ورقاً وتكتب فيه ؟ قلت : بلى وأعالجها . قال : لابأس به . مجهولة بعنبسة .

كا و يب . عن روح بن عبد الرحيم عن أبي عبد الله «ع» قال : سألته عن شراء المصاحف وبيعها ؟ قال : إنما كان يوضع الورق عند المنبر وكان مابين المنبر والحائط قدر ماتمر الشاة أو رجل منحرف قال : فكان الرجل يأتي فيكتب من ذلك ثم انهم اشتروا بعد ذلك ، قلت : فما ترى في ذلك ؟ قال : أشتري أحب إلي من أن أبيعه ، قلت : فما ترى أن أعطي على كتابه أجراً ؟ قال : لابأس ولكن كذلك كانوا يصنعون . ضعيفة بغالب ابن عثمان .

يب . عن أبي بصير قال : سألت أبي عبد الله عن بيع المصاحف وشرائها ؟ فقال (ع) إنما كان يوضع عند القامة والمنبر ، الى ان قال (ع) : أشتريه أحب إلي من أن أبيعه . صحيحة . راجع المصادر المتقدمة .

لم تتعرض لبيان كيفيته ، فلا تعارض مادل على حرمة بيعه المتضمن للبيان .

واحتمل في الجواهر حمل الأخبار المجوزة (على إرادة شراء الورق قبل أن يكتب بها على أن يكتبها ، فيكون العقد في الحقيقة متضمناً لمورد البيع ومورد الاجارة بقرينة قوله عليه السلام : وما عملته يدك بكذا ، ضرورة عدم صلاحية العمل مورداً للبيع ، فلا بد من تنزيله على الاجارة) .

ويرد على الوجهين أن كلاً من النفي والاثبات في الروايات الواردة في بيع المصاحف إنما ورد على مورد واحد ، وعليه فلا ترتفع المعارضة بين الطائفتين بشيء من الوجهين ، لأنها من الجمع التبرعي المحض ، ولا شاهد لها من العقل والنقل .

ويرد على خصوص مافي الجواهر أنه لاوجه لجعل العقد الواحد متضمناً لموردي الاجارة والبيع معاً تمسكا برواية عبد الرحمن بن سليمان المذكورة في الحاشية . فانه مضافاً الى كونها ضعيفة السند . أنه لادلالة فيها على مقصود صاحب الجواهر ، إذ الظاهر من عمل اليد في قوله (ع) : (فقل إنما أشتري منك الورق وما فيه من الأدم وحليته وما فيه من عمل يدك بكذا وكذا) . هو الأثر الحاصل من العمل ، لانفس الفعل ، فانه لاوجه لكون العمل بعد وقوعه متعلقاً للاجارة .

والتحقيق أن تحمل الطائفة المانعة من الروايات على الكراهة بدعوى أن الغاية القصوى من النهي عن بيع المصحف إنما هو التأدب والاحترام لكلام الله عز وجل ، فانه أجل من أن يجعل مورداً للبيع ، كسائر الكتب والأمتعة ، وأرفع من أن يقابل بثمن بخس دراهم معدودة ، إذ الدنيا وما فيها لاتساوي عند الله جناح بعوضة ، فكيف يمكن أن يقع جزء من ذلك ثمناً للقرآن الذي اشتمل على جميع مافي العالم ويدور عليه مدار الاسلام !!

ومن هنا تعارف من قديم الأيام أن المسلمين يعاملون على المصاحف معاملة الهدايا ، ويسمون ثمن القرآن هدية ، وعليه فيحمل النهي الوارد عن بيعه على الكراهة ، لا لارشاده الى ماذكرناه .

ويدلنا على ذلك قوله (ع) في رواية روح بن عبد الرحيم : (أشتري أحب إلي من أن أبيعه) . وقوله (ع) في صحيحة أبي بصير : (أشتريه أحب إلي من أن أبيعه) . وقد ذكرناهما في الهامش . فان كون الشراء أحب عند الإمام من البيع يدل على كراهة البيع وكونه منافياً لعظمة القرآن ، ولو كان النهي تكليفياً لم يفرق فيه بين البيع والشراء .

ولو سلمنا دلالة الروايات المانعة على الحرمة ، ولكنها ظاهرة في الحرمة التكليفية ، فلادلالة فيها على الحرمة الوضعية : أعني فساد البيع وعدم نفوذه ، لعدم الملازمة بينهما ، وقد تقدم ذلك

مراراً . ويضاف الى جميع ماذكرناه أن الطائفة المانعة كلها ضعيفة السند ، وغير منجبرة بشيء ، فلا يجوز الاستناد اليها .

لايقال : إن مادل على جواز بيع الورق أيضاً معارض بما دل على عدم جواز بيعه كرواية سماعة المتقدمة في الحاشية المصرحة بحرمة بيع الورق الذي فيه القرآن ، فانه يرد عليه مضافاً الى ضعف السند في رواية سماعة أنها صريحة في المنع عن بيع الورق الذي فيه القرآن ، لاالورق المجرد ، فلا معارضة بينهما .

ثم اذا قلنا بحرمة بيع المصحف او بكراهته ، للروايات المتقدمة فانه لا إشعار فيها بأن القرآن لايملك ، وأنه لايقبل النقل والانتقال مطلقا ، وعليه فمقتضى القاعدة أنه كسائر الأموال يجري عليه حكمها من أنحاء النقل والانتقال حتى الهبة المعوضة ، لوقوع العوض في مقابل الهبة دون المصحف ، إلا البيع فقط .

ويدل على ماذكرناه جريان السيرة القطعية على معاملة المصاحف معاملة بقية الأموال ، وتدل على ذلك أيضا الروايات (١) الدالة على أن المصحف من الحبوة ينتقل الى الولد الاكبر بموت الوالد ، واذا لم يكن للميت ولد أكبر ينتقل الى سائر الورثة ، فلو لم يكن المصحف مملوكا ، أو لم يكن قابلا للانتقال لم تصح الاحكام المذكورة ، ويدل على ماذكرناه أيضا أنه لو أتلف أحد مصحف غيره ، أو أحدث فيه نقصا ضمن ذلك لصاحبه . ومن الواضح أنه لو لم يكن مملوكا فانه لاوجه للحكم بالضمان .

ومما تقدم يظهر ضعف ماقاله المحقق الايرواني : من أن (مورد الاخبار المانعة هو البيع ويمكن جعلها كناية عن مطلق النواقل الاختيارية ، بل إشارة الى عدم قبوله للنقل ولو بالاسباب الغير الاختيارية كالارث) .

ثم إنه على القول : بحرمة بيع المصحف ، أو بكراهته فلا يجري ذلك في مبادلة مصحف بمصحف آخر ، لا نصراف أدلة المنع عن هذه الصورة كما ذكره السيد (ره) ، لا لإمكان منعه باطلاق الادلة ، على أنه لامنشأ للانصراف المذكور . بل لما عرفت سابقا من أن المنع عن بيع القرآن إنما هو لعظمته ، وأنه يفوت عن الانسان متاع ثمين بازاء ثمن بخس ، فاذا كانت المبادلة بين المصحفين لم يجر ذلك المحذور موضوعا .

ثم إنه لاملازمة بين بيع المصحف ، وبين أخذ الاجرة على كتابته ، فلا يلزم من حرمة

---

(١) راجع ج ٢ كا باب ١٢ مايرث الكبير من الولد دون غيره ص ٢٥٨ . و ج ١٣ الوافي باب ١٢١ مايختص به الكبير ص ١١٤ . و ج ٣ ئل باب ٣ مايحبى به الولد الذكر الاكبر من تركة أبيه دون غيره . من أبواب ميراث الابوين والاولاد ص ٣٤٣ .

الأول أو كراهته حرمة الثاني أو كراهته ، بل مقتضى القاعدة هو الإباحة . وتدل عليه جملة من الروايات (١) .

معنى حرمة بيع المصحف وشرائه

قوله : (بقي الكلام في المراد من حرمة البيع والشراء) . أقول : حاصل كلامه : انه لاشبهة في أن القرآن يملك ولو بكتابته في الأوراق المملوكة ، وعليه فاما ان تكون النقوش من الاعيان المملوكة أولا ، وعلى الثاني فلا حاجة الى النهي عن بيع الخط ، إذ لم يقع بازائه جزء من الثمن ليكون ذلك بيعاً ، وعلى الأول فاما ان يبقى الخط في ملك البايع او ينتقل الى المشتري وعلى الاول فيلزم ان يكون المصحف مشتركا بين البايع والمشتري ، وهو بديهي البطلان ، ومخالف للاتفاق . وعلى الثاني فان انتقلت هذه النقوش الى المشتري في مقابل جزء من الثمن فهو البيع المنهي عنه ، وإن انتقلت اليه تبعاً لغيره ـ كسائر مايدخل في المبيع قهراً من الاوصاف التي تتفاوت قيمته بوجودها وعدمها ـ فهو خلاف مفروض المتبايعين

والتحقيق ان نقوش القرآن وخطوطه من قبيل الصور النوعية العرفية ، وهي مملوكة لمالك الاوراق ملكية تبعية ، ودخيلة في مالية الورق كبقية الاوصاف التي هي من الصور النوعية في نظر العرف ، وعليه فمورد الحرمة أو الكراهة هو بيع الورق الذي كتب فيه كلام الله .

وتوضيح ذلك انك قد عرفت في بعض المباحث السابقة وستعرف إنشاء الله تعالى في مبحث الشروط ان كيفيات الاشياء وان كانت بحسب الدقة الفلسفية من مقولة الاعراض ولكنها تختلف في نظر اهل العرف ، فقد يكون نظرهم الى الاشياء انفسها بالأصالة والى اوصافها بالتبع ، كالاوصاف التي هي من لوازم الوجود ؛ وقد يكون نظرهم فيها الى الهيئة بالاصالة والى المادة بالتبع ، لكون الهيئة من الصور النوعية في نظرهم ، كما في الكأس والكوز المصنوعين من الخزف ، فانها في نظر العرف نوعان متباينان وإن كانا من مادة واحدة ، وقد يكون نظرهم الى كلتيهما كالفراش المنسوج من الصوف ؛ فان الاعتبار في

(١) في ج ٢ ئل باب ٥٩ عدم جواز بيع المصحف مما يكتسب به ص ٥٤٦ : عن علي ابن جعفر قال : وسألته عن الرجل هل يصلح له ان يكتب المصحف بالاجر ؟ قال : لابأس صحيح . ورواه ابن ادريس في آخر السرائر نقلا عن جامع البزنطي صاحب الرضا (ع) وقريب منه خبر قرب الاسناد . وتقدم في رواية روح بن عبد الرحيم مايدل على ذلك .

نظر اهل العرف بمادته وهيئته ، فهو مباين فى نظرهم مع العباءة المنسوجة من الصوف ، ومع الفراش المنسوج من القطن .

أما القسم الاول فالمالية فيه من ناحية المواد لخروج اوصافها عن الرغبات ،وأما القسم الثاني فالمالية فيه لخصوص الهيئات لكون المادة ملحوظة بالتبع ، وأما القسم الثالث فالمالية فيه للهيئة والمادة معاً ، فان النظر فيه الى كل منهما ، وعليه فاذا تخلفت اوصاف المبيع فان كانت من الصور النوعية بطل البيع ، كما اذا باع كوزاً فبان كأسا ، او باع فراشا فظهر عباءة ، ووجه البطلان هو أن الواقع غير مقصود والمقصود غير واقع ، وان كانت من الاوصاف الكمالية فان كان لوجودها دخل فى زيادة الثمن ثبت عند تخلفها الخيار ، وإلا فلا يترتب عليه شيء ، نعم لايجوز للبايع تغيير الهيئة ، لكونه تصرفا فى مال الغير بدون إذنه ، وهو حرام ، إلا اذا كانت الهيئة مبغوضة ، كهياكل العبادة الباطلة .

واذا عرفت ذلك فنقول : إن النقوش فى المصاحف سواء كانت من الاعراض الصرفة أم من الجواهر وإن لم تكن مالاً ، ولا مملوكة بنفسها ، ولكنها دخيلة فى مالية الاوراق، فان هذه النقوش فى نظر اهل العرف من الصور النوعية التي يدور عليها مدار التسمية ، بحيث لو باع احد مجموع ما بين الدفتين على أنه مصحف فبان اوراقا خالية عن الخطوط ، او كتابا آخر بطل البيع ، لعدم وجود المبيع فى نظر العرف ، فالمصحف وكتاب المفاتيح مثلا نوعان ، والجواهر والبحار متباينان ، وقد ظهر من جميع ماذكرناه ان مورد الحرمة او الكراهة في بيع المصحف هو الورق المنقوش الذى يسمى مصحفاً ، ويؤيد ذلك ما فى رواية سماعة من قوله (ع) : (وإياك ان تشتري الورق وفيه القرآن مكتوب) .

ثم اذا قلنا بحرمة بيع المصحف فيمكن توجيه المعاملات الواقعة عليه فى الخارج بأحد وجهين ، وهما اللذان يمكن استفادتهما من الروايات المانعة :

الاول : ان يكون المبيع هو الجلد والغلاف والحديد والحلية ، ولكن يشترط المشتري على البايع فى ضمن العقد ان يملكه الاوراق ـ التي كتب فيه القرآن ـ مجانا ، ولا يلزم التصريح بذلك الشرط ، فانه بعد البناء على حرمة بيعه فالقرينة القطعية قائمة على اعتبار ذلك الشرط فى العقد ، بداهة ان غرض المشتري ليس هو شراء الادم والحديد والغلاف فقط ، وإلا لاشترى غيرها ، بل غرضه تملك المصحف .

الثاني : ان يكون المبيع بالأصالة هو الامور المذكورة ، ولكن تنتقل الخطوط الى المشتري تبعاً وقهراً ، فتكون مملوكة له ملكية تبعية ، إذ لايعقل انفكاك الصورة عن المادة لكي تبقى الهيئة فى ملك البايع وتنتقل المادة الى المشتري .

لا يقال : اذا كان المبيع هو الامور المذكورة لزم القول بصحة بيع المصحف ولزومه على وجه الاطلاق حتى اذا ظهر عيب في النقوش الموجودة في الاوراق .

فانه يقال : لا بأس بالالتزام بذلك إلا اذا اشترط المشتري على البائع صحة الخطوط ، فيثبت المشترى حينئذ خيار تخلف الشرط .

حكم بيع أبعاض المصحف

اذا قلنا بحرمة بيع المصحف أو بكراهته فهل يختص الحكم بمجموع مابين الدفتين ، أو يسرى الى الأبعاض أيضاً ؟ . ربما قيل بالثانى ، لقوله «ع» في رواية سماعة المتقدمة : (وإياك أن تشترى الورق وفيه القرآن مكتوب فيكون عليك حراما وعلى من باعه حراما) فان هذه الرواية ظاهرة في شمول الحكم لأى ورق كتب فيه القرآن ، وعليه فيشمل الحكم لكتب التفسير ، ولكل كتاب رقم فيه بعض الأيات للاستشهاد والاستدلال ، ككتب الفقه واللغة والنحو وغيرها ، أو ذكرت فيه لمناسبة الابواب ، كبعض كتب الحديث .

ولكن الذى يسهل الخطب أن السيرة القطعية قائمة على جواز بيع الكتب المزبورة وشرائها من غير نكير حتى من المتورعين في أفعالهم ومعاملاتهم . بل لم نر ولم نسمع من متفقه أنه أفتى فيها بكراهة البيع فضلا عن الفقيه ، وإذن فلا بأس بالالتزام بجواز بيع كل كتاب مشتمل على الآيات القرآنية ، كالكتب المزبورة وغيرها . بل قد يقال : إنه اذا جاز بيع كتاب مشتمل على أبعاض القرآن جاز بيع أبعاض القرآن بنفسها ، لاتحاد الملاك فيها ، بل يجوز بيع مجموع القرآن ح ، فان دليل المنع : أعني به رواية سماعة لم يفرق فيه بين مجموع القرآن وأبعاضه ، وحيث قامت السيرة القطعية على جواز البيع في الأبعاض كان ذلك كاشفاً عن جواز بيع المجموع ، ويكون ذلك وجها آخر لحمل الأخبار المانعة على الكراهة .

ولكن الذى يعظم الخطب أن السيرة دليل لبي فيؤخذ منها بالمقدار المتيقن ، فلو تمت الادلة المانعة عن بيع المصحف لم يجز الخروج عنها إلا بمقدار ماقامت عليه السيرة : أعني به الكتب المشتملة على الآيات القرآنية ، ولا يمكن التعدى منها الى الأبعاض المأخوذة من المصحف فضلا عن التعدى الى مجموع مابين الدفتين والحكم بجواز بيعه .

بيع المصحف من الكافر

قوله : (ثم إن المشهور بين مه ره ومن تأخر عنه عدم جواز بيع المصحف من الكافر على الوجه الذي يجوز بيعه من المسلم) . أقول : تحقيق الكلام هنا يقع في ناحيتين :

الاولى : جواز تملك الكافر للمصحف وعدم جوازه . الثانية : أنه بناء على جواز بيعه من المسلم فهل يجوز بيعه من الكافر أو لا ؟ وأما على القول بحرمة بيعه منه فيحرم بيعه من الكافر بالأولوية القطعية .

أما الناحية الاولى فالظاهر هو الجواز للأصل ، فان مقتضاه جواز تملك كل شخص لأي شيء إلا ماخرج بالدليل ، ومن الواضح جداً أنا لم نجد مايدل على حرمة تملك الكافر للمصحف ، بل الظاهر مما ذكرناه آنفاً هو جواز ذلك لأي أحد من الناس .

ويلوح ذلك أيضاً من كلام الشيخ (ره) في فصل مايغنم وما لايغنم من المبسوط ، أن مايوجد في دار الحرب من المصاحف والكتب التي ليست بكتب الزندقة والكفر داخل في الغنيمة ، ويجوز بيعها . إذ مع عدم تملك الكافر للمصاحف فلا وجه لدخولها في الغنيمة ، بل تكون من قبيل مجهول المالك . وأما الوجوه المذكورة لحرمة بيع المصحف من الكافر فلا دلالة فيها على عدم تملكه إياه ، كما سيأتي .

وأما الناحية الثانية فقد استدل المصنف على حرمة بيع المصحف من الكافر بوجوه :

الأول : فحوى مادل على عدم تملك الكافر للمسلم .

وفيه أولا : أنه لادليل على ذلك ، بل مادل على وجوب بيعه يدل بالالتزام على تملكه إياه ، إذ لابيع إلا في ملك ، وأيضا ذكر الفقهاء أنه لو اشترى الكافر أحد عموديه المسلم فانه ينعتق عليه ، مع أنه لاعتق إلا في ملك ، وسيأتي تفصيل ذلك في البحث عن شرائط العوضين .

وثانياً : لو سلمنا ثبوت الحكم في العبد المسلم فلا نسلم قياس المصحف عليه ، فانه مضافا الى بطلان القياس في نفسه ، أن في تملك الكافر للمسلم ذلاً عليه ، بخلاف تملكه للمصحف فانه ربما يزيد في احترامه ، كما اذا جعله في مكتبة نظيفة للاطلاع على آياته وبراهينه ، بل قد تترتب على ذلك هدايته الى الاسلام .

الثاني : النبوي (١) المعروف (الاسلام يعلو ولا يعلى عليه) . بدعوى أن تملك الكافر

(١) راجع ج ٣ ئل باب ١ ان الكافر لايرث المسلم من كتاب الارث . ورواه في —

للمصحف يوجب الاستعلاء على الاسلام ، فلا يجوز .

وفيه أولا : أن النبوي المذكور ضعيف السند . وثانياً : أنه مجمل فلا يجوز الاستدلال به على المطلوب ، إذ يمكن أن يراد به أن الاسلام يغلب على بقية الأديان في العالم . ويمكن أن يراد به أن الاسلام أشرف من سائر المذاهب . ويمكن أن يراد به علو حجته وسمو برهانه ، لأن حقيقة الاسلام مستندة الى الحجج الواضحة والبراهين اللائحة بحيث يفهمها كل عاقل مميز حتى الصبيان ، ويتضح ذلك جلياً لمن يلاحظ الآيات القرآنية ، وكيفية استدلاله تعالى على المبدء والمعاد وغيرهما ببيان واضح يفهمه أي أحد ، بلا احتياج الى مقدمات بعيدة بخلاف سائر الأديان ، فانها تبتني على خيالات واهية . وتوهمات باردة تشبه بأضغاث الأحلام

الثالث : أن بيع المصحف من الكافر يوجب هتكه ، لعدم مبالاته بهتك حرمات الله .

وفيه أن بين هتك القرآن ، وبين بيعه من الكافر عموما من وجه ، فقد لا يوجب بيعه من الكافر هتكا له ، كما اذا اشتراه وجعله في مكتبة نظيفة ، واحترمه فوق مايحترمه نوع المسلمين . وقد يتحقق الهتك حيث لايتحقق بيعه من الكافر ، كما اذا كان تحت يد مسلم لايبالي بهتك حرمات الله ، فيجعله في مكان لايناسبه ، ويعامله معاملة المجلات والقراطيس الباطلة ، وقد يجتمعان ، كما اذا اشتراه الكافر ونبذه وراء ظهره .

على أن الهتك إنما يترتب على تسليط الكافر على المصحف خارجا ، لا على مجرد بيعه منه ، وعليه فاذا وكل مسلماً في بيعه وشرائه والتصرف فيه والانتفاع به فانه لايترتب عليه الهتك من ناحية تملك الكافر إياه .

الرابع : أن بيع المصحف من الكافر يستلزم تنجسه ، للعلم العادي بمس الكافر إياه بالرطوبة ، فيكون حراما من هذه الجهة .

وفيه أولا : أن بيعه منه لايلازم تنجسه ، فان بينهما عموما من وجه ، كما هو واضح . وثانياً : أن ذلك من صغريات الاعانة على الاثم ، وقد علمت في البحث عن بيع العنب ممن يجعله خمراً أنه لادليل على حرمتها إلا في موارد خاصة .

ويضاف الى جميع ماذكرناه أن المستفاد من الوجوه المذكورة هو حرمة البيع تكليفاً ، وقد تقدم مراراً أنه لاملازمة بينها وبين الحرمة الوضعية .

ثم إن الوجوه المذكورة لو تمت دلالتها على حرمة بيع المصحف من الكافر فانها تقتضي حرمة بيع الأدعية والروايات منه أيضا ، خصوصا اذا كانت مشتملة على أسماء الله وأسماء الأنبياء والأئمة .

كنز العمال ج ١ ص ١٧ عن الدارقطني والبيهقي والضياء عن عائذ بن عمرو .

ثم إن المصنف (ره) ذكر : (أن أبعاض المصحف في حكم الكل اذا كان مستقلا ، وأما المتفرقة في تضاعيف غير التفاسير من الكتب للاستشهاد بلفظه أو معناه فلا يبعد عدم اللحوق ، لعدم تحقق الإهانة والعلو) .

ويرد عليه أن لازم ذلك جواز بيع المصحف منه تماما اذا كان جزء من كتاب آخر ، والمفروض حرمته .

جوائز السلطان

جواز أخذ المال منه مع الشك في وجود الحرام في أمواله

قوله : (الثانية : جوائز السلطان وعماله ، بل مطلق المال المأخوذ منهم مجاناً أو عوضاً)

أقول : إن مورد البحث هنا كل مال أخذ من أي شخص يأكل فريقا من أموال الناس بالظلم والعدوان ، وتخصيص الكلام بجوائز السلطان وعماله إنما هو من جهة الغلبة ، وعليه فيعم البحث المال المأخوذ منهم بعنوان المعاملة ، والمال المأخوذ ممن يأخذ أموال الناس بالسرقة أو الغصب .

ثم إن المال المأخوذ من الجائر لا يخلو من أربعة أقسام ، لأن الآخذ إما أن لا يعلم ــ ولو إجمالا ــ بوجود مال محرم في أموال الجائر أو هو يعلم بذلك ، وعلى الثاني فاما أن لا يعلم بوجود الحرام في خصوص المال المأخوذ ، أو هو يعلم بذلك ، وعلى الثاني فاما أن يعلم بوجود الحرام فيه تفصيلا أو إجمالا ، فهنا أربع صور :

الصورة الاولى : أن يأخذ المال من الظالم مع الشك في وجود الحرام في أمواله ، ولا شبهة في جواز ذلك ، لعموم قاعدة اليد المتصيدة من الاخبار الكثيرة الواردة في موارد عديدة ، وللروايات الخاصة (١) الواردة في خصوص المقام .

---

(١) يب . عن ابي ولاد قال : قلت لأبي عبد الله «ع» : ماترى في رجل يلي أعمال السلطان ليس له مكسب إلا من أعمالهم وأنا أمر به فأنزل عليه فيضيفني ويحسن إلي وربما أمر لي بالدراهم والكسوة وقد ضاق صدري من ذلك ؟ فقال لي : كل وخذ منه فلك المهنا وعليه الوزر . صحيحة .

يب . عن أبي المعزا قال : سأل رجل أبا عبد الله «ع» وأنا عنده فقال : أصلحك الله أمر بالعامل فيجيزني بالدراهم أخذها ؟ قال : نعم ، قلت : وأحج بها ؟ قال : نعم . صحيحة .

يب . عن يحيى بن أبي العلا عن أبي عبد الله «ع» عن أبيه «ع» إن الحسن ــ

وقد استدل المصنف (ره) على ذلك مضافا الى الروايات الخاصة بالاصل والاجماع، أما الاجماع فيحتمل قريبا أن يكون مستنده قاعدة اليد، والاخبار الخاصة الواردة في المقام، فلا يكون إجماعا تعبديا.

وأما الاصل فان كان المراد به قاعدة اليد ـ وإنما عبر عنها بالاصل للمساهلة والمسامحة ـ فهو متين، لأنها من القواعد المسلمة بين الفقهاء، فحال الجائر في هذه الصورة حال بقية الناس فان الاحتمال المذكور موجود حتى في أموال العدول من المسلمين، بل يمكن شمول قاعدة اليد للكفار أيضا، وإن أراد بالاصل غير قاعدة اليد فلا نعلم له وجهاً صحيحاً.

وقد يقال: إن المراد به أصالة الصحة، فان القاعدة تقتضي حمل فعل المسلم على الصحة، والمفروض أن الجائر من المسلمين، فيعامل معاملة بقية المسلمين.

ولكن يرد عليه أنه لم يقم دليل لفظي على اعتبار أصالة الصحة، لكي يتمسك باطلاقه في كل مورد يشك فيه، ودليلها إنما هو السيرة، وهي من الادلة اللبية، فيؤخذ بالمقدار المتيقن منها، وهو نفس العقود والايقاعات. مع إحراز أهلية المتصرف للتصرف، وعليه فاذا شك في أن العقد الفلاني تحقق صحيحا أو فاسداً لخلل في إيجابه أو قبوله فانه يحمل على الصحة، وأما اذا شك فيه من جهة اخرى فلا دليل على حمل فعل المسلم على الصحة.

ومن هنا لو أشار أحد الى دار معينة وقال بعتك هذه الدار بكذا فانه لايمكن الحكم بصحة هذه المعاملة اعتماداً على أصالة الصحة اذا انتفت قاعدة اليد، أو اذا قطعنا النظر عنها،

ومن هنا أيضا لو شك في أن البائع أصيل أو فضولي فانه لاوجه لحمله على الأول بمقتضى أصالة الصحة.

وقد يقال: إن المراد بالاصل هو أصالة الاباحة الثابتة بالأدلة العقلية والنقلية. وفيه أن أصالة الاباحة إنما تجري في الاموال اذا لم تكن مسبوقة بيد اخرى، كالمباحات الاصلية التي ملكها الجائر بالحيازة. وأما اذا كانت مسبوقة بيد اخرى فان أصالة الاباحة محكومة بأصل آخر، وهو عدم انتقال الاموال المذكورة الى الجائر من مالكها السابق، فيحرم تناول تلك الاموال من الجائر، إذ ليس هنا أصل موضوعي يثبت مالكيته لما في يده إلا

ـــ والحسين «ع» كانا يقبلان جوائز معاوية مجهولة ليحي.

يب: عن محمد بن مسلم وزرارة قالا: سمعناه يقول: جوائز العمال ليس بها بأس. مضمرة. ومجهولة بعلي بن السندي. وغير ذلك من الروايات. راجع ج ٢ التهذيب ص١٠٢. وج ١٠ الوافي ص ٢٧. وج ٢ ئل باب ٨٠ إن جوائز الظالم وطعامه حلال مما يكتسب به ص ٥٥٣.

قاعدة اليد ، والمفروض أنها لا تجري في المقام .

وقد احتمل المصنف (ره) أنه لا يجوز أخذ الجوائز من الجائر إلا مع العلم باشتمال أمواله على مال حلال لكي يحتمل أن يكون المال المأخوذ من المال الحلال ، وقد استند في ذلك الى رواية الحميري (١) .

ويرد عليه أولا : أن الرواية مرسلة فلا يجوز الاستناد اليها . وثانياً : أنها غريبة عن محل البحث ، فان مورد كلامنا هي الصورة الاولى ، وهي ما اذا لم يعلم باشتمال أموال الجائر على مال محرم . ومفروض الرواية عكس ذلك . فتكون راجعة الى الصورة الآتية . ولعل ذلك اشتباه من الناسخ فكتبها في غير موضعها ، وقد وقع نظيره في كتب الشيخ والله العالم .

جواز أخذ المال من الجائر

مع العلم الاجمالي بوجود الحرام في أمواله

الصورة الثانية : أن يعلم الآخذ إجمالا باشتمال أموال السلطان على الحرام ، ولكن لا يعلم باشتمال الجائزة عليه ، فيقع الكلام هنا في ناحيتين :

الاولى : أن لا تكون الاصول والامارات معارضة في أطراف العلم الاجمالي . والثانية : أن تقع المعارضة بينها في ذلك .

أما الناحية الاولى فذكر المصنف ان التصرف في المال المأخوذ من السلطان الجائر في هذه الصورة جائز بأحد شرطين على سبيل مانعة الخلو ، الاول : أن تكون الشبهة في أطراف العلم الاجمالي غير محصورة . والثاني : أن يكون أحد الاطراف خارجا عن محل الابتلاء وان كانت الشبهة محصورة ، كما اذا دفع الجائر الى أحد جارية ، وعلم المدفوع اليه بأن احدى الجاريتين مغصوبة إما هذه الجارية وإما الجارية الاخرى التي اختص بها الجائر بحيث أصبحت أم ولد له ومن خواص نسائه ، ومن الواضح أن أم ولد الجائر خارجة عن

(١) عن الحميري انه كتب الى صاحب الزمان «ع» يسأله عن الرجل من وكلاء الوقف مستحلا لما في يده ولا يرع عن أخذ ماله ربما نزلت في قرية وهو فيها أو أدخل منزله وقد حضر طعامه إلخ الجواب إن كان لهذا الرجل مال أو معاش غير ما في يده فكل طعامه واقبل بره وإلا فلا . مرسلة . راجع كتاب الاحتجاج للطبرسي ص ٢٧٠ . وج ٢ ئل باب ٨٠ إن جوائز الظالم وطعامه حلال مما يكتسب به ص ٥٥٤ .

محل ابتلاء غيره فلا يكون العلم الاجمالي منجزاً في أمثال ذلك .

وقد استدل على هـذا الرأي في فرائده بوجوه شتى ، وأشار هنا الى واحد منهـا ، وحاصله : أن العلم الاجمالي إنما يوجب التنجيز اذا كان التكليف المتعلق بالواقع فعلياً على كل تقدير من غير ان يكون مشروطا بالابتلاء في بعض الاطراف ، وإلا فتكون الشبهة بدوية بالنسبة الى ماهو في معرض الابتلاء .

ويرد عليه ماذكرناه مفصلا في علم الاصول ، وحاصله : أن كون الشبهة محصورة او غير محصورة ، او خروج بعض أطرافها عن محل الابتلاء ليس مناطا في تنجيز العـلم الاجمالي ، لعدم الدليل عليه من العقل او النقل ، بل الحجر الاساسي في تنجيزه ان يكون ارتكاب كل فرد من اطراف الشبهة مقدوراً للمكلف بالقدرة العقلية ، وإلا فهو لا يوجب التنجيز ، لقبح التكليف بأمر غير مقدور للمكلف ، وعليه فان كان جميع اطراف الشبهة هنا مقدوراً للمكلف كان العلم الاجمالي منجزاً للتكليف ، وإلا فلا ، سواء أكانت الشبهة محصورة أم غير محصورة ، وسواء أكان بعض الاطراف خارجا عن محل الابتلاء أم لا ، وعلى هذا فلا وجه لتفصيل المصنف في المقام .

والتحقيق أنه لامانع من التصرف في هذه الصورة ايضا سواء كان اخذ المال من الجائر مجانا أم مع العوض ، وذلك من جهة الاعتماد على قاعـدة اليد ، فان من المحتمل ان يكون الحرام منطبقا على ما بيد الجائر دون ما اعطاه للغير ، ولا فرق فيما ذكرناه بين ما كان المناط في تنجيز العلم الاجمالي نفس العلم او تعارض الاصول .

والوجه في ذلك ان جريان قاعدة اليد في المال المأخوذ لا مانع عنه . وأما المـال الآخر الباقي تحت يد الجائر فهو غير مشمول للقاعدة للعلم بحرمة التصرف فيه على كل من تقديري كونه غصبا وعدمه ، وسيجيء بيان ذلك قريبا ، ومن هنا ظهر انه لو كان للجائر مركوبان ، وكان احـدهما غصباً فأباح احدهما لشخص وأبقى الآخر في يده فانه جاز للمباح له ان يتصرف في ذلك ، واما لو أباح احدهما وملكه الآخر ببيع ونحوه فانه يحرم عليه التصرف في كليهما .

ما استدل به على كراهة أخذ المال

من الجائر مع العلم بوجود الحرام في امواله والجواب عنه

قوله : (ثم إنه صرح جماعة بكراهة الأخذ) . اقول : كره جماعة اخذ الجائزة من الجائر مع قيام الحجة على الجواز ، واستدلوا عليه بوجوه :

الأول : انه يحتمل ان يكون المأخوذ منه حراما واقعا ، لكن قام الدليل على جواز تناوله ظاهراً ، فيكون مكروها .

وفيه انه لو كان الاحتمال موجبا لكراهة التصرف في المأخوذ من الجائر لوجب الالتزام بكراهة التصرف فيما اخذ من أي احد من الناس حتى المتورعين في امورهم ، لوجود الاحتمال المذكور في اموالهم ، مع انه لم يلتزم بها احد في غير جوائز السلطان .

الوجه الثاني : الاخبار الكثيرة (١) الدالة على حسن الاحتياط ، كقوله «ع» : (دع ما يريبك الى ما لا يريبك) وقولهم «ع» : (فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات) وكقوله «ع» : (الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة) وكقول علي «ع» لكميل بن زياد : (أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت) . وفي الحديث (إن لكل ملك حمى وحمى الله محارمه فمن رتع حول الحمى او شك ان يقع فيه) . وغير ذلك من الروايات .

وفيه انه إن كان المراد بالريب او الشبهة التي جعلت موضوعا للحكم في هذه الاخبار الريب في الحكم الظاهري — بأن كانت واقعة خاصة مشتبهة في حكمها الظاهري — فهو ممنوع في المقام ، لارتفاعه بقاعدة اليد التي ثبت اعتبارها في الشريعة المقدسة ، وان كان المراد به الريب في الحكم الواقعي فالاموال كلها إلا ما شذ وندر مشتبهة من حيث الحكم الواقعي حتى الاموال المشتبهة في ايدي عدول المؤمنين ، لوجود احتمال الحرمة الواقعية في جميع ذلك ، ولازم ذلك ان يحكم بكراهة التصرف في جميع الاموال غير ما اخذ من المباحات الاصلية ، وعلى هذا فطريق التخلص من الكراهة ان يعامل بها معاملة مجهول المالك ، كما كان ذلك دأب بعض الاعلام من السادة .

نعم يختلف الاحتياط من حيث الشدة والضعف بحسب الموارد ، فالاحتياط في اموال الجائرين اشد من الاحتياط في اموال بقية الناس . وعلى الجملة لا طريق لنا الى إثبات

(١) راجع ج ٣ ئل باب ١٢ وجوب التوقف والاحتياط من ابواب صفات القاضي ص ٣٨٧ — ٣٨٩ .

الكراهة في جوائز السلطان ، لأنه إن كان المراد بالكراهة الكراهة الشرعية فالأخبار المذكورة غريبة عنها ، وإن كان المراد بها الكراهة الارشادية الناشئة من حسن الاحتياط فلا اختصاص لها بالمقام .

الوجه الثالث : أن أخذ المال منهم يوجب محبتهم ، فان القلوب مجبولة على حب من أحسن اليها . وقد نهي في الاخبار المتواترة عن موادتهم ومعاشرتهم ، وقد أشرنا اليها في البحث عن حرمة معونة الظالمين .

وفيه أنه لاشبهة في ورود النهي ـ إما تحريمياً كما في جملة من الاخبار أو تنزيهياً كما في جملة اخرى منها ـ عن صحبة الظالمين وموادتهم ومجالستهم ، ولكن بين ذلك وبين أخذ جوائزهم عموما من وجه ، إذ قد يكون اخد محباً للظلمة واعوانهم من دون ان يأخذ شيئا منهم ، كالذين استحوذ عليهم الشيطان فأنساهم ذكر الله حتى صاروا من اولياء الظلمة ومحبيهم ، وقد يأخذ احد جوائزهم واموالهم ، وهو لايحبهم ، بل ربما أوجب ذلك بغضهم وعدائهم ، كما اذا كان أجيراً للظالم وأعطاه أقل من اجرة المثل . ودعوى كون الاجارة خارجة عن مورد البحث دعوى جزافية . فقد عرفت أن مورد البحث أعم من ان يكون الاخذ مجانا او مع العوض .

الوجه الرابع : قوله «ع» في رواية الفضل (١): (والله لولا انني أرى من أزوجه بها من عزاب بني ابي طالب لئلا ينقطع نسله ماقبلتها ابداً) . فان هذه الرواية صريحة في ان الامام (ع) إنما قبل هدية الرشيد ليزوج بها العزاب من آل ابي طالب لئلا ينقطع نسله ولولا هـــذه الناحية المهمة لكان الرد أولى ، فتدل على الكراهة مالم تكن في الأخذ مصلحة راجحة .

ولكن يرد عليه ان اشمئزاز الامام (ع) عن قبول هدية الرشيد ليس من جهة كونها من اموال الظلمة ، بل لاستلزامها المنة ، فان من أشق الاحوال ان يغصب احد حق غيره، ثم يهدى اليه هدية بعنوان التفضل وإظهار العظمة .

والوجه فيما ذكرناه ان ماأعطاه الرشيد للامام (ع) لايخلو إما ان يكون من امواله الشخصية ، او من بيت المال ، او من مجهول المالك ، او من معروف المالك ، فان كان من الاول فلا شبهة في جواز اخذه ، وهو واضح ، وكذلك إن كان من الثاني او الثالث ، فان ولاية بيت المال ومجهول المالك للامام (ع) ، وإن كان من الرابع فللامام (ع) ،

---

(١) مجهولة بمحمد بن الحسن المدني وعبد الله بن الفضل . راجع ج ٢ ئل باب ٨٠ إن جوائز الظالم وطعامه حلال مما يكتسب به ص ٥٥٤ .

ان يأخذه ويوصله الى مالكه ، وله ان لايأخذه اصلا . اما ان يأخذه ويزوج به عزاب بني ابي طالب فذلك غير جائز . اللهم إلا ان يقال : إنه من جهة كون الامام (ع) أولى بالمؤمنين من انفسهم ، ولكن هذا بعيد عن مراد الامام (ع) في الرواية .

ماستدل به على رفع الكراهة

عن جوائز السلطان والجواب عنه

قوله : (ثم إنهم ذكروا ارتفاع الكراهة بأمور : منها إخبار المجيز) . اقول : ذكر الفقهاء رضوان الله عليهم موارد لارتفاع الكراهة بناء على ثبوتها في جوائز الظالمين . منها إخبار الظالم بحلية الجائزة وكونها من امواله الشخصية ، كأن يقول : هذه الجائزة من تجارتي أو من زراعتي أو نحو ذلك مما يحل للآخذ التصرف فيه .

ويرد عليه أن ارتفاع الكراهة بذلك بناء على ثبوتها وإن كان مشهوراً بين الأصحاب ، بل مما لاخلاف فيه على ماحكاه المصنف عن ظاهر الرياض تبعاً لظاهر الحدائق ، إلا أنا لم نجد له مستنداً صحيحاً ، وقد اعترف بذلك صاحب المناهل .

وقد يتوهم أن المستند في رفع الكراهة هنا مادل على حجية قول ذي اليد ، فيكون إخباره بذلك كسائر الأمارات المعتبرة شرعا .

وفيه أن إخباره بحلية ماله لايزيد على يده ، فكما أن إخباره يدل على الملكية الظاهرية فكذلك يده . واحتمال مخالفة الواقع متحقق في كليهما ، وعليه فحسن الاحتياط يقتضي الاجتناب في كلا الموردين ، ولكنه لا تثبت به الكراهة المصطلحة الناشئة من الحزازة في الفعل . الثاني : إخراج الخمس ، نقل المصنف حكايته عن المنتهى والمحقق الأردبيلي ، بل عن ظاهر الرياض عدم الخلاف فيه . وقد استدل على كونه رافعاً للكراهة عن الجوائز بوجوه الوجه الأول : فتوى النهاية والسرائر باستحباب الخمس في الجوائز ، بدعوى أن أخبار من بلغ تشمل ماكان بلوغه بفتوى الفقيه ، بل ذكر المصنف أن فتوى النهاية والسرائر كالرواية وعليه فلا نحتاج الى ذلك التعميم .

وفيه أن استحباب الخمس فيها لايلازم رفع الكراهة عن التصرف في البقية .

الوجه الثاني : ماحكاه المصنف عن المنتهى من أن المال الذي اختلط بالحرام قطعاً يطهر بالتخميس ، فما احتمل وجود الحرام فيه يطهر به بالأولوية القطعية .

ويرد عليه أولا : ماذكره المصنف من أن إخراج الخمس من المال المختلط بالحرام بمنزلة

البدل عن الحرام الواقعي، فيكون ذلك نظير المصالحة في نظر الشارع فيرتفع به أثر الحرام أعني به وجوب الاجتناب. وأما المال الذي يحتمل أن يكون حراما كله وقذراً في ذاته فلا معنى لتطهره باخراج خمسه، فانه لو كان المال بمجموعه حراما في الواقع لم يصح أن يكون الخمس بدلا عنه لكي يكون ذلك بمنزلة المصالحة في نظر الشارع.

وثانيا: أن مقتضى القياس هو وجوب الخمس فيما يشك في حرمته وحليته من الأموال لا استحبابه، فان اتحاد الملاك في الموردين يقتضي اتحاد الحكم فيهما، وعليه فتوهم وجوب الخمس في مورد واستحبابه في مورد آخر مع فرض وحدة الملاك فيهما شبيه بالمتناقضين.

وثالثا: أن هذا الوجه قياس لا يفيد إلا الظن بالواقع، وهو لا يغني من الحق شيئا.

ورابعا: لو سلمنا جميع ذلك فانما يدل على طهارة المال باخراج الخمس، ولا منافاة بين ذلك، وبين كراهة التصرف في الباقي.

الوجه الثالث: الأخبار الدالة على وجوب الخمس في مطلق الجوائز، وحيث إن المشهور لم يلتزموا بوجوب الخمس فيها فتحمل تلك الأخبار على الاستحباب.

وفيه أولا: أن اعراض المشهور عن الرواية المعتبرة لا يوجب رفع اليد عنها، وعليه فمقتضى العمل بتلك الروايات إنما هو وجوب الخمس في الجائزة، لا استحبابه.

وثانيا: أن الظاهر من هذه الأخبار إنما هو وجوب الخمس في الهدايا، لكونها من الغنائم والفوائد والأرباح التي تحصل للانسان يوما فيوما. فشأنها شأن أرباح المكاسب التي يجب فيها الخمس بعد إخراج المؤنة ومضي السنة، ولازم ذلك أن نقول بوجوب الخمس أو باستحبابه في الجائزة بعنوانها، لا من حيث اندراجها في الارباح، فلا بد من الالتزام بثبوته فيها مرتين، ولم يلتزم بذلك فقيه.

على أن إخراج الخمس عن الجوائز لا يرفع احتمال الحرمة عن الباقي إلا مع الالتزام بكون التخميس بمنزلة المصالحة في نظر الشارع، وقد عرفت جوابه آنفا.

ويضاف الى ماذكرناه أنا لم نجد في الروايات مايدل على وجوب الخمس في الجائزة بعنوانها حتى نحمله على الاستحباب، نعم ذكرت الجائزة والهدية في بعض الأحاديث (١).

---

(١) في ج ٢ ئل باب ٨ وجوب الخمس فيما يفضل عن مؤنة السنة من كتاب الخمس ص ٦١. في صحيحة علي بن مهزيار قال: كتب اليه أبو جعفر «ع» وقرأت أنا كتابه اليه في طريق مكة الى أن قال «ع»: قال الله تعالى: (واعلموا أنما غنمتم) الآية، الى أن قال (ع): والغنائم والفوائد يرحمك الله فهي الغنيمة يغنمها المرء والفائدة يفيدها والجائزة من الانسان للانسان التي لها خطر —

ولكن لا على نحو الموضوعية ، بل لكونها من أفراد الغنائم والفوائد ومن الارباح الحاصلة يوما فيوما . ومن جميع ماذكرناه ظهر الجواب عن الموثقة (١) الدالة على وجوب الخمس فيما حصل للانسان من خصوص عمل السلطان .

الوجه الرابع : ماذكره المصنف من (أن المستفاد مما تقدم ـ من اعتذار الكاظم (ع) من قبول الجائزة بتزويج عزاب الطالبيين لئلا ينقطع نسلهم ، ومن غيره ـ أن الكراهة ترتفع بكل مصلحة هي أهم في نظر الشارع من الاجتناب عن الشبهة) . وقد تقدم أن الوجه في إبائه (ع) عن قبول هدية الرشيد لزوم المنة ، وإلا فلا شبهة في جواز أخذ الامام عليه السلام إياها .

ثم إنا لو سلمنا كراهة أخذ الجائزة من الجائر فلا رافع لها إلا معاملتها معاملة مجهول المالك ، كما هو كذلك في جميع الاموال التي لم تثبت حليتها بالعلم الوجداني . وقد كان ذلك دأب بعض الاعاظم من السادة (ره) .

وأما الناحية الثانية ـ وهي ما كانت الاصول معارضة في أطراف الشبهة ـ فتفصيل الكلام فيها يقع تارة من حيث القواعد ، وأخرى من حيث الروايات ، أما من حيث القواعد أن الجائر قد يجيز التصرف في شيء معين من أمواله أو يعطيه لأحد مجانا أو مع العوض ، وقد يجيز التصرف في جميع أمواله على نحو العموم الاستيعابي ، وقد يجيز التصرف في شيء منها على نحو العموم البدلي .

أما القسم الأول فلا شبهة في انحلال العلم الاجمالي فيه الى شك بدوي وعلم تفصيلي ، لأن الآخذ يعلم تفصيلا بحرمة التصرف في بقية أموال الجائر ، إما لكونها مغصوبة ، أو لأنه لم يجز التصرف فيها . وأما خصوص ما أخذه من الجائر فيجوز له التصرف فيه استنادا الى يد الجائر التي هي أمارة الملكية ، ولا تكون معارضة بيده في الطرف الآخر ، لما عرفت

ـ وفي الباب المذكور من ئل وفي ج ١ كا ص ٤٢٥ . و ج ٦ الوافي ص ٤٢ باب ٣٦ مافيه الخمس عن يزيد قال : كتبت جعلت لك الفداء تعلمني ماالفائدة وما حدها رأيك أبقاك الله أن تمن علي ببيان ذلك لكي لا أكون مقيما على حرام لاصلاة لي ولا صوم ؟ فكتب الفائدة مما يفيد اليك في تجارة من ربحها وحرث بعد الغرام أو جائزة . ضعيفة بيزيد .

(١) في ج ٢ ئل باب ١٠ وجوب الخمس في الحلال اذا اختلط بالحرام من أبواب الخمس ص ٦١ . و ج ١٠ الوافي ص ٢٩ عن عمار عن أبي عبد الله (ع) انه سئل عن عمل السلطان يخرج فيه الرجل ؟ قال : لا إلا أن لايقدر على شيء ولا يأكل ولا يشرب ولا يقدر على حيلة فان فعل فصار في يده شيء فليبعث بخمسه الى أهل البيت . موثقة لعمار ومصدق وغيرهما .

من حرمة التصرف فيه على كل تقدير ، ومع الاغضاء عن الاستناد الى قاعدة اليد فلا بد من التفصيل بين الأموال التي كانت مسبوقة بيد اخرى ، وبين الأموال التي اخذت من المباحات الاصلية ، فان أصالة عدم الانتقال في الاول حاكمة على أصالة الحل .

وأما القسم الثاني فلا ريب في تنجيز العلم الاجمالي فيه ، لتعارض الاصول وتساقطها في أطرافه ، وكون التكليف منجزاً على كل تقدير . كما اذا كان للجائر عشرون ديناراً فأجاز لأحد ان يتصرف في جميعها ، وكان المجاز يعلم ان احد هذه الدنانير حرام ، فانه يحرم عليه التصرف في جميعها .

وأما القسم الثالث فقد يتوهم فيه انحلال العلم الاجمالي الى شك بدوي وعلم تفصيلي على التقريب المتقدم في القسم الاول ومثاله اذا أعطى الجائر كيسه لشخص ، وقال له : خذ منه ديناراً ، وكان الآخذ يعلم إجمالا باشتمال الكيس على دينار محرم ، فان اختياره ديناراً خاصاً إنما يعين متعلق إذن الجائر ، فكأنه من الاول إنما أذن في التصرف في ذلك الدينار المعين ، فيجري في هذا القسم جميع ماذكرناه في القسم الاول .

ولكن التحقيق انه لافرق في تنجيز العلم الاجمالي بين القسم الثاني والثالث . والوجه في ذلك مافصلناه في علم الاصول . ومجمله ان العلم الاجمالي بالتكليف الثابت بين الاطراف المعينة التي هي بأجمعها في معرض الابتلاء يقتضي الاجتناب عن الجميع ، وعليه فالترخيص في ارتكاب مايختاره المكلف ترخيص في مخالفة الحكم المنجز من غير وجود مؤمن في البين ، وأصالة عدم كون مايختاره المجاز حراما معارضة بأصالة عدم كون الباقي حراما ، وإذن فيجب الاجتناب عن الجميع .

وبعبارة اخرى ان المناط في تنجيز العلم الاجمالي إنما هو تعارض الاصول في اطرافه ، سواء أكان المكلف مع ذلك متمكنا من ارتكابها على نحو العموم الشمولي ، او على نحو العموم البدلي : بأن لايتمكن من ارتكاب المجموع ، كما اذا قال المولى لعبده : يحرم عليك السكنى في الدار المعينة عند طلوع الفجر فاشتبه عليه متعلق التكليف بين دارين فانه يجب عليه الاجتناب من كلتا الدارين ، مع أنه غير متمكن من السكنى فيهما معاً عند طلوع الفجر ، فان عدم تمكن المكلف من ارتكاب مجموع الاطراف لايمنع عن تنجيز العلم الاجمالي اذا تمكن من ارتكابها على البدل .

وقد يقال بانحلال العلم الاجمالي أيضا في هذا القسم لوجوه :

الاول : قاعدة اليد . وفيه أن قاعدة اليد إنما توجب الانحلال اذا أجاز الجائر التصرف في مال معين كما تقدم في القسم الاول ، وأما اذا أذن في التصرف في مال غير معين على نحو

العموم البدلي فان قاعدة اليد في أي فرد اختاره المجاز معارضة لها في الطرف الآخر، فلا توجب انحلال العلم الاجمالي .

الثاني : قاعدة من ادعى شيئاً ولم يعارضه أحد في دعواه يحكم بكون الشيء ملكا له . وفيه أن القاعدة المذكورة وإن وردت في بعض الاحاديث (١) ولكنها غريبة عن المقام للعلم بوجود الحرام فيما بيد الجائر . على أن الرواية واردة في قضية شخصية ، فلا يمكن التعدي منها الى غيرها ، للجهل بخصوصياتها .

الثالث : أن حمل فعل المسلم على الصحة يقتضي معاملة مابيد الجائر معاملة الملكية . وفيه مضافا الى ماأوردناه على الوجه الاول . أنه قد يراد من أصالة الصحة حمل فعل المسلم على الصحيح فيما اذا كان ذا وجهين (الحلال والحرام) ولا شبهة أن حمله على الوجه الحلال لايوجب ترتب آثاره عليه ، كما اذا تكلم المسلم بكلام احتملنا أنه سلام أو سباب ، فحمل فعله على الصحة يقتضي أن لايكون سباباً ، ولكن ذلك لايثبت كونه سلاما فيجب رد جوابه ، فاذا حملنا فعل الجائر على الصحة بهذا المعنى لم يفد ذلك شيئا ولم تترتب عليه آثار الصحة من الحكم بملكية المأخوذ ، وجواز التصرف فيه .

وقد يراد بها أصالة الصحة في العقود ، ولا ريب أنها لا تثبت كون العوضين ملكا للمتبايعين ، وإنما تثبت بها صحة العقود اذا شك فيها لأمر يرجع الى الصيغة ، لعدم الدليل على أزيد من ذلك ، فأصالة الصحة إما أن لاتكون جارية ، أو لاتثبت بها لوازمها .

وأما من حيث الروايات فقد استدل على جواز التصرف في المأخوذ اذا علم إجمالا باشتمال مال الجائر على الحرام بطوائف من الروايات ، الاولى : الاخبار (٢) الواردة في باب الرباء الدالة على وجوب رد الزائد عن رأس المال الى مالكه اذا كان معلوما ، وأما اذا كان المالك مجهولا فهو حلال للآخذ .

وقد استدل بها السيد في حاشيته على جواز التصرف في الجائزة ولو مع العلم إجمالا باشتمالها على الحرام .

---

(١) عن منصور بن حازم عن ابي عبد الله «ع» قال : قلت : عشرة كانوا جلوساً وسطهم كيس فيه ألف درهم فسأل بعضهم بعضاً ألكم هذا الكيس ؟ فقالوا كلهم : لا ، وقال واحد منهم : هو لي فلمن هو ؟ قال : للذي ادعاه . مرسلة . راجع ج ٣ ئل باب ١٦ أنه اذا كان جماعة جلوسا من ابواب كيفية الحكم ص ٤٠٢ .

(٢) راجع ج ٢ ئل باب ٥ حكم من أكل الرباء بجهالة ثم تاب من أبواب الرباء ص٥٩٨ وج ١٠ الوافي باب ٥٥ الرباء ص ٥٣ . وج ١ كا باب ٥١ من المعيشة ص ٣٦٩ .

وفيه أن هذه الأخبار غريبة عما نحن فيه ؛ لأنها راجعة الى حلية الرباء بعد التوبة ، ودالة على عفو الله عن ذلك تسهيلا للمكلفين وترغيباً في التوبة . وعليه فالتوبة شرط متأخر لحلية الرباء مع الجهل بصاحبه . وقد ورد (١) في تفسير قوله تعالى (٢) : (فله ماسلف) مايدل على العفو عن الرباء وضعاً وتكليفاً بعد التوبة . و ح فشأن الرباء شأن الموارد التي أذن الشارع في التصرف في أموال الناس بدون إذنهم ، كأكل طعام الغير في المجاعة ، والتصرف في اللقطة بعد التعريف ، وفي الأراضي المتسعة والأنهار الكبار ، وكالتصرف في الاراضي المغصوبة لانقاذ الغريق ، الى غير ذلك من الموارد .

الطائفة الثانية : الأخبار (٣) الدالة على حلية الأشياء مالم تثبت حرمتها ، فانها تدل باطلاقها على جواز التصرف فيما اخذ من الظالم مالم تعلم حرمته تفصيلا .

ولكن يرد عليها أن العمل باطلاقها يقتضي الحكم بجواز ارتكاب جميع الشبهات ، سواء كانت مقرونة بالعلم الاجمالي أم لا ، وسواء كانت الشبهة محصورة أم لا ، ومن الضروري أن هذا مما لا يمكن الالتزام به ، وعليه فلا بد من حمل تلك الأخبار على فرض كون الشبهة بدوية .

وبعبارة اخرى أن تلك الاخبار منصرفة عن موارد العلم الاجمالي اذا كانت في معرض الابتلاء ، فان شمولها لجميع الاطراف يستلزم المخالفة القطعية ، ولأحدها المعين ترجيح بلا مرجح ، وعنوان أحدها من غير تعيين ليس له مصداق غير الأفراد الخارجية ، والفرد المردد لاوجود له حتى في علم الله ، على أن القائلين بجواز أخذ الجائزة من الجائر كالشهيدين والمحقق وغيرهم لم يقولوا بجواز المخالفة القطعية في اطراف العلم الاجمالي .

قوله : (وقد تقرر حكومة قاعدة الاحتياط على ذلك) . أقول : العجب من المصنف فانه قد أسس المباني الاصولية ، وشيد أساس تقديم أدلة البراءة على أدلة الاحتياط ، ومع ذلك التزم هنا بحكومة قاعدة الاحتياط على البراءة .

قوله : (على أن اليد لاتؤثر فيه) . أقول : الوجه في ذلك ماتقدم من أن جريان قاعدة اليد في بعض الاطراف معارض بجريانها في الطرف الآخر ، للعلم بمخالفتها للواقع في أحد الطرفين .

---

(١) راجع البابين المتقدمين من الوافي وئل . (٢) سورة البقرة ، آية : ٢٧٦ .

(٣) راجع ج ٣ ئل باب ٣٥ حكم السمن والجبن وغيرهما من أبواب الأطعمة المحرمة ص ٢٦٢ . و ج ٢ التهذيب ص ٣٠٢ . و ج ١ البحار ص ١٥٦ . و ج ٢ ئل باب ٣١ عدم جواز الانفاق من الحرام مما يكتب به ص ٥٣٧ .

قوله : (فهو على طرف النقيض مما تقدم عن لك) . أقول : الوجه فيه أن القول بعدم وجوب الاحتياط يناقض القول بوجوبه ، كما أن القول بخروج جوائز الظالم عن مورد الشبهة المحصورة تخصصاً يناقض القول بخروجها عن ذلك تخصيصاً .

الطائفة الثالثة : الاخبار الدالة على جواز اخذ الجوائز من الجائر سواء كان الاخذ مع العوض أم بدونه ، وقد تقدمت (١) جملة من هذه الروايات .

وفيه أن المستدل بهذه الاخبار إما ان يدعى ظهورها فى الحلية الواقعية ، او يدعى ظهورها فى الحلية الظاهرية أما الدعوى الاولى فحاصلها ان الشارع قد حكم بأن اخذ المال من الجائر يوجب حليته واقعا نظير تخميس المال المختلط بالحرام بناء على كونه مطهراً للمال المذكور واقعا وهذه الدعوى وإن كانت لاغرابة فيها فى نفسها لأن الشارع قد أباح التصرف في مال الغير بدون إذنه إباحة واقعية فى موارد كثيرة ، كأكل طعام الغير فى المجاعة ، والتصرف فى ارضه لانجاء الغريق ، وأكل المارة من ثمرته ، وأكل اللقطة بعد التعريف المقرر فى الشريعة ، والتصرف فى الاراضي المتسعة والانهار الكبار ، وكالتصرف فيما يؤخذ ممن لايعتقد الخمس ، فان الائمة قد جعلوا شيعتهم في حل من ذلك واقعا ليطيب نسلهم

ولكن لايمكن الذهاب الى ذلك فى مقام الاثبات إلا فيما دل الدليل عليه كما فى الموارد المذكورة . نعم يظهر ذلك من إطلاق جملة من الروايات ، كقوله «ع» فى رواية ابي ولاد المتقدمة (٢) : (فلك المهنا وعليه الوزر) وغير ذلك من الاخبار . ولكن العمل باطلاقها يقتضي إباحة اخذ الجائزة من الجائر حتى مع العلم التفصيلي باشتمالها على الحرام ، ولم يتفوه به احد ، وعليه فلا بد من رفع اليد عن إطلاقها وحمله على الشبهات البدوية ، او المقرونة بالعلم الاجمالي الذي لايوجب التنجيز .

ولنا ان نمنع دلالة تلك الروايات على جواز اخذ الجائزة من الجائر مطلقاً ، فان السؤال فيها من جهة ماهو مرتكز في أذهان الناس من أن الجائر لايبالي بالحرام ، وح فتكون امواله مشتبهة بالحرام ، إذ ليست اموال الجائرين مقطوعة الحرمة ليكون ذلك احتمالا موهونا فى حقهم .

ويلوح هذا المعنى من بعض تلك الروايات ، كصحيحة ابي ولاد التي تقدمت ، بل الظاهر من بعضها تقييد الحكم بصورة الشك فقط ، كرواية اسحاق بن عمار (٣) .

(١) في البحث عن اخذ المال من الجائر مع الشك فى وجود الحرام فى أمواله ص٤٩٢

(٢) فى ص ٤٩٢ .

(٣) قال : سألته عن الرجل يشتري من العامل وهو يظلم قال : يشتري منه مالم —

وأما الدعوى الثانية فحاصلها أن المال المأخوذ من الجائر على تقدير كونه حراما فهو باق على حرمته الواقعية، ولكنه حلال في الظاهر بترخيص الشارع، كبقية الأحكام الظاهرية.

ويرد على ذلك أن تلك الأخبار لايمكن شمولها لجميع الأطراف، فانه ترخيص في مخالفة حكم الشارع فهو حرام، ولبعضها دون بعض ترجيح بلا مرجح، وإذن فتخرج موارد العلم الاجمالي الذي يوجب التنجيز عن حدود تلك الأخبار تخصصاً.

فيما علم تفصيلا كون الجائزة محرمة

الصورة الثالثة: وهي ما علم تفصيلا بكون الجائزة محرمة، وقد ظهر حكمها من الصورة السابقة، فلا نحتاج الى الاعادة، وإنما المهم هو التعرض للامور التي ذكرها المصنف في ذيل هذه الصورة.

الأمر الأول: ماهو حكم الجائزة اذا علم الآخذ تفصيلا بأنها مغصوبة؟ أقول: إن علم الآخذ بحرمة الجائزة تارة يكون قبل استقرارها في يده واخرى بعده. أما الجهة الاولى فيحرم عليه أخذها اختياراً بقصد التملك، للعلم بكونها مال الغير، وأنه يحرم التصرف في مال الغير بدون إذن صاحبه، بل يحرم التصرف حتى مع قصد إرضاء مالكه بعده، فان التصرف في مال الغير إنما يجوز اذا كان المالك راضياً به حال التصرف. وأما الرضاء المتأخر فلا يؤثر في مشروعية التصرف المتقدم، فيكون الآخذ ضامناً للمالك مع التلف، لأن يده يد عدوان. نعم يجوز أخذه لايصاله الى مالكه اذا كان معلوما، أو ليطبق عليه حكم مجهول المالك اذا كان المالك مجهولا. هذا كله اذا لم يخش ضرراً من الجائر لعدم أخذه، وإلا فلا شبهة في جوازه، للاخبار (١) الدالة على مشروعية التقية عند كل ضرورة.

ثم إنه هل يجوز أخذ الجائزة عند التقية مطلقاً، أم لايجوز أخذها إلا بنية الرد الى مالكها؟ ذهب المصنف الى الثاني بدعوى أن أخذه بغير نية الرد تصرف في مال الغير بدون إذنه. وأما التقية فلا ريب أنها تتأدى بقصد الرد.

وتوضيح مرامه: أن عدم المندوحة وإن لم يعتبر في التقية بالنسبة الى أصل العمل، ولكن لاشبهة في اعتباره حال العمل، مثلا اذا اقتضت التقية أن يكفر في صلاته مع سعة

— انه ظلم فيه احداً. موثقة باسحاق بن عمار. راجع ج ٢ ئل باب ٨٢ جواز الشراء من غلات الظالم مما يكتسب به ص ٥٥٥.

(١) قد تقدمت الاشارة الى مصادرها في ص ٤٤٥.

الوقت ، وتمكن المكلف من الاتيان بها بغير تكفير في بيت مظلم لايراه أحد لصحت صلاته لاطلاق الروايات الدالة على مشروعية التقية ، فان موضوعها متحقق حين الاتيان بالعمل على وجه التقية .

وأما اذا كانت له مندوحة حال العمل ، فتمكن من إيقاعه على غير وجه التقية فلاشبهة في فساد عمله اذا أوقعه على وجه التقية ، فاذا تمكن المصلي مثلا من السجود على الأرض وعلى الفراش كليهما فلا ريب في وجوب السجود على الأرض ، وعدم كفاية السجود على الفراش ، وكذلك اذا تمكن المتوضي من المسح على الرجل وعلى الخف كليهما ، بأن كانت عنده فرقتان من العامة ، فرقة تجوّز المسح على الخف ، وفرقة لاتجوزه عليه ، فانه لا ريب في وجوب المسح على الرجل ، لوجود المندوحة . والوجه في ذلك أنه لايكون مشمولا لأخبار التقية ، لعدم تحقق موضوعها اذا وجدت المندوحة حال العمل .

وأما الاكراه على أخذ الجائزة من الجائر فقد تقدم في البحث عن الاكراه على الولاية من الجائر أن الاكراه لايتحقق مع وجود المندوحة ، فاذا أكره الجائر شخصاً على شرب أحد إنائين : أحدهما خل ، والآخر خمر ، فانه لايجوز للمكره (بالفتح) أن يشرب الخمر بتوهم أنه مكره عليه ، إذ الإكراه إنما هو على الجامع ، لاعلى الفرد الخاص . ومن هنا ظهر حكم الاضطرار أيضا .

وعلى هذا فاذا اقتضت التقية ، أو الاكراه والاضطرار أخذ الجائزة من الجائر مع العلم التفصيلي بكونها مغصوبة جاز أخذها ، بل وجب في بعض الأحيان ، ولكن التقية وامثالها تتأدى بأخذها بنية الرد الى مالكها ، فلا يسوغ أخذها بغير هذه النية .

ثم اذا أخذت لابنية الرد ضمن الآخذ ماأخذه ووجب عليه عند التلف أداء مثلها أو قيمتها لمالكها ، لأن يده مشمولة لقاعدة اليد الحاكمة بضمان ماأخذت .

وأما اذا كان الاخذ بنية الرد الى المالك فهو لايخلو عن إحدى ثلاث صور ، لأن الآخذ قد يكون عالماً بعدم رضاء المالك بأخذ ماله من الجائر ، وقد يكون عالماً برضاه بذلك وقد يكون شاكاً فيه ، فعلى الاول لايجوز أخذ المال من الجائر ، فان دليل سلطنة الناس على أموالهم يقتضي كون زمام المال بيد مالكه ، وليس لغيره أن يعارضه في سلطنته على ماله ، مثلا اذا أطلق أحد عنان فرسه ليذهب الى البيداء لغرض عقلائي ، ولم يرض برده فانه لايجوز لاحد أن يأخذه ويحفظه لمالكه بزعم أنه إحسان اليه ، لانه تصرف في مال الغير بدون إذنه ، فهو حرام . وعلى هذا فلو أخذه أحد وجب عليه أن يرده الى صاحبه ، لقاعدة ضمان اليد .

وعلى الثاني لا شبهة في جواز الاخذ بنية الرد الى المالك ، ولا يكون الاخذ حينئذ منافياً لسلطنته ، ويكون المال المأخوذ أمانة مالكية ، لاشرعية كما يظهر من المصنف . والوجه في ذلك أن أخذ المال من الجائر مع العلم برضاء المالك يكون شأنه شأن الوديعة المأخوذة من نفس المالك .

ثم لايخفى أنه ليس لقصد الرد الى المالك وعدمه موضوعية لعنواني الاحسان والظلم ، كسائر الموارد التي يكون القصد موضوعا للحكم ، وليس مأخوذاً على نحو الطريقية كما هو واضح .

وعلى الثالث لاريب في جواز الاخذ بنية الرد الى صاحبه ، لكونه عدلا وإحساناً . ويكون المأخوذ ح أمانة شرعية عند الآخذ ، فلا يضمنه مع التلف بغير تفريط ، لأنه محسن ، وما على المحسنين من سبيل ، ولا يكون المورد مشمولا لقاعدة ضمان اليد ، لا من جهة اعتبار التعدي في مفهوم الاخذ ، كما ذهب اليه شيخنا الاستاذ ، لكون مفهوم الاخذ أوسع من ذلك ، بل من جهة تخصيص القاعدة بالروايات الدالة على عدم الضمان في الامانة ، نعم لو أخذه بغير قصد الرد الى المالك فتلف عند الآخذ ضمن للمالك ، لأن الآخذ ح تعد على مال الغير ، ومعارضة لسلطانه ، فهو حرام وضعاً وتكليفاً .

وقد يقال : بحرمة التصرف فيما أخذ من الجائر مع العلم بكونه مغصوبا ، سواء كان الاخذ بنية الرد الى المالك أم لا ، لقوله : (لايحل دم امرىء مسلم ولا ماله إلا بطيبة نفس منه) . ولقوله «ع» : (فلا يحل لاحد أن يتصرف في مال غيره بغير إذنه) (١) . فان الاخذ تصرف في مال الغير مع عدم إحراز إذنه فيه ، فهو حرام وظلم ، لاعدل وإحسان . ونظير ذلك ماإذا أراد المالك بيع متاعه من شخص بخمسة دنانير ، وأراد غيره بيع ذلك المتاع من شخص آخر بثمانية دنانير مع عدم رضى المالك فان ذلك لايجوز بزعم أنه إحسان اليه

وهو ضعيف ، أما الرواية الاولى فان الحلية والحرمة فيها حكمان لموضوع واحد ، وسبب الاختلاف إنما هو إذن المالك وعدمه ، ومن الواضح أن الموضوع المذكور إنما هو منافع المال التي تعود الى المتصرف من الاكل والشرب والبيع والهبة ونحوها ، فوضع اليد على مال الغير بنية الرد الى المالك خارج عن حدود الرواية ، فانه ليس من المنافع العائدة الى الآخذ ، بل هو من المنافع التي تعود الى المالك ، وليس للآخذ منها إلا العناء والكلفة .

وأما الرواية الثانيـــة فأنا نمنع صدق التصرف على مجرد الاخذ بنية الرد الى المالك ، إذ التصرف عبارة عن التقليب والتقلب ، ولا نسلم صدقه على ذلك ، واذا سلمنا صدقه عليه

(١) قد تقدمت الروايتان في ص ١٤٤ .

لغة ، فانه منصرف عنه عرفا ، فيكون المأخوذ أمانة شرعية عند الآخذ ، فتترتب عليه أحكامها الوضعية والتكليفية .

وعلى الجملة إن وضع اليد على مال الغير لحفظه وإيصاله الى مالكه خارج عن الروايتين موضوعا وحكما ، وهذا معنى يحكم به الوجدان وأهل العرف ، ويؤيده ما في موثقة أبي بصير (١) من أن (حرمة مال المؤمن كحرمة دمه) . نعم اذا منع المالك عن وضع اليد على ماله حتى بقصد الرد اليه كان ذلك حراما أيضاً . كما أن دق أبواب الناس جائز للسيرة القطعية فاذا منع المالك عنه كان حراما . وأما قياس المقام ببيع مال الغير بدون إذنه فواضح البطلان

وأما الجهة الثانية : — وهي ما اذا أخذ المال من الجائر ثم علم بعد ذلك بكونه مغصوبا — فظاهر المصنف وصريح السيد في حاشيته أن هنا مسألتين ، الاولى : هل الآخذ من الجائر بنية التملك مع الجهل بكون المأخوذ من أموال الغير موجباً للضمان أم لا . الثانية : اذا حكمنا بالضمان بذلك فهل يبقى هذا الحكم حتى اذا نوى الآخذ حفظ المال وإيصاله الى مالكه بعد العلم بالحال ، أم لا يبقى ذلك الحكم ، بل يتغير بتغير العنوان .

أما المسألة الاولى فالظاهر أن القول بالضمان هو المشهور بين الاصحاب ، وظاهر المسالك عدم الضمان مع القبض جاهلا ، قال : (لأنه يد أمانة فيستصحب) . إلا أنه لا نفهم وجهاً صحيحاً لهذا الاستصحاب ، إذ ليس ذلك مسبوقا بيد الامانة حتى نستصحبها .

ويمكن توجيه كلامه بأحد وجهين ، الاول : أن معنى الضمان عندنا عبارة عن انتقال القيمة أو المثل الى ذمة الضامن ، ومن الضروري أن هذا المعنى لا يتحقق إلا بالتلف ، وحيث إن يد الآخذ كانت يد أمانة لا توجب الضمان ، لكونه جاهلا بالحال ، فاذا شك في تغير الحكم بعد حصول العلم كان مقتضى القاعدة هو الاستصحاب .

وهذا التوجيه بديهي البطلان ، ولا يناسب مقام الشهيد ، بداهة أن الضمان يتحقق بالاستيلاء على مال الغير بدون سبب شرعي من غير فرق بين العلم والجهل . وبين كون المستولي كبيراً أو صغيراً ، عاقلا أو مجنونا ، نعم تنتقل العين الى المثل أو القيمة حين التلف ولكن هذا الانتقال أجنبي عن أصل الضمان ، ولم يثبت في المقام كون اليد يد أمانة حتى تستصحب .

الوجه الثاني : أن الشارع قد رخص في أخذ الجائزة عند الجهل بكونها مغصوبة ، فتكون يد الآخذ يد أمانة شرعية ، فاذا شك في ضمان العين بعد تلفها كان المرجع هو استصحاب يد الامانة .

---

(١) قد تقدم هذه الرواية في البحث عن حرمة سب المؤمن ص ٢٧٨ .

ولكن يرد عليه أن ترخيص الشارع في ذلك ترخيص ظاهري في ظرف الجهل لا ترخيص واقعي ، أما حكم الشارع بالضمان فهو حكم واقعي ثابت في حالتي العلم والجهل ، ولا منافاة بين الحكمين على ما حققناه في علم الاصول ، وعليه فوضع اليد على مال الغير بنية التملك يوجب الضمان . فاذا انكشف الواقع فان كانت العين باقية فلا بد من ردها الى مالكها ، وإلا فلا بد من رد مثلها ، أو قيمتها اليه . ويدل على ماذكرناه حكمهم بالضمان في مسألة تعاقب الايدي على المال المغصوب مع الجهل بالحال ، ولم يقل أحد فيها بعدم الضمان حتى صاحب المسالك (ره)

وأما المسألة الثانية : ـ وهي أنه اذا كان وضع اليد على المال موجبا للضمان ـ فهل يرتفع هذا الحكم بنية الرد الى المالك بعد العلم بالحال أم لا ؟ فيه وجهان : الضمان ، كما ذهب اليه المصنف (ره) . وعدمه ، كما ذهب اليه السيد في حاشيته .

وقد استدل المصنف (ره) على الضمان بما حاصله : أن أخذ الجائزة من الجائر بنية التملك وإن كان جائزاً بمقتضى الحكم الظاهري ، إلا أنه يوجب الضمان واقعاً ، لقاعدة ضمان اليد ، فإذا انكشف الخلاف ـ وتبدل قصد الآخذ . وبنى على حفظ المال للمالك ورده اليه ـ شككنا في ارتفاع الضمان الثابت بقاعدة ضمان اليد وعدمه ، فنستصحب بقاءه .

وأشكل عليه السيد بأن علة الضمان وإن كانت هي الاخذ العدواني ، إلا أنها قد زالت بنية الرد الى المالك في مسألتنا وأمثالها ، لأن اليد قد انقلبت من العدوان والخيانة الى الاحسان والامانة ، فيكون المال أمانة شرعية عند الآخذ ، فلا يترتب عليه الضمان عند التلف ، لأن قاعدة ضمان اليد مخصصة بما دل على عدم الضمان في الامانة ، وبأن الودعي محسن ، وما على المحسنين من سبيل ، وعليه فلا مجال لاستصحاب الضمان لعدم بقاء موضوعه

والتحقيق هو ماذكره المصنف (ره) من الضمان ، وليس الوجه فيه هو الاستصحاب ، لما بنينا عليه من عدم جريانه في الشبهات الحكمية ، بل الوجه في ذلك أن وضع اليد على مال الغير بقصد التملك علة لحدوث الضمان وبقائه ، سواء تبدلت بعد ذلك بيد الامانة أم لا ، لان ضمان اليد لا يرتفع إلا بحصول غايته ، وهي الاداء ، فما لم تتحقق الغاية لم يسقط الضمان . وعليه فكون اليد الفعلية الحادثة يد أمانة لا تزاحم اليد السابقة المقتضية للضمان بقاء ، فان يد الأمين لا تقتضي الضمان ، لا أنها تقتضي عدم الضمان ، ومن البديهي أن مالا اقتضاء له لا يزاحم ماله الاقتضاء ، ومجرد نية الرد الى المالك لا يرفع الضمان الثابت باليد ابتداء ، كما أن الاحكام الثابتة على الاشياء بعناوينها الاولية لا تنافي الاحكام الثابتة عليها بعناوينها الثانوية

رد المأخوذ من الجائر الى أهله

الامر الثاني : في رد ما أخذ من الجائر الى أهله . وتحقيق الكلام هنا يقع في ناحيتين: الاولى : أن يكون المأخوذ من الجائر معلوم المالك . والثانية : أن يكون مجهول المالك .

أما الناحية الاولى فلا شبهة في وجوب رد المأخوذ منه الى مالكه المعلوم ، لكونه أمانة في يد الآخذ ، وقد دلت الآية (١) على وجوب رد الامانات الى أهلها ، ولا يفرق في ذلك بين أن يكون علم الآخذ بالحال قبل وقوع المال في يده أو بعده وإنما الكلام في معنى الاداء فهل هو مجرد إعلام المالك بذلك والتخلية بينه وبين ماله ، أم حمله اليه واقباضه منه .

قد يستظهر الثاني من الآية ، فإن الظاهر من رد الامانات الى أهلها هو الرد الحقيقي ، أي حملها اليهم وإقباضها منهم ولكن المرتكز في أذهان عامة أهل العرف ، والظاهر من ملاحظة موارد الامانات أن المراد بأداء الامانة إنما هو التخلية بينها وبين صاحبها ، كما عليه أكثر الفقهاء .

ويؤيد ماذكرناه ، بل يدل عليه أن المودع اذا طلب من الودعي حمل الوديعة اليه ذمه العقلاء ، خصوصا اذا بعد موضع أحدهما عن الآخر ، واحتاج النقل الى المؤنة ، بل ربما يستلزم الحمل الحرج والضرر ، وهما منفيان في الشريعة المقدسة . فافهم .

نعم لو نقلها الودعي من بلد الايداع الى بلد آخر بغير داعي الحفظ ، وبدون إذن المالك وجب عليه ردها الى بلد الوديعة .

وأما الناحية الثانية : ـ أعني ما اذا كان المالك مجهولا ـ فيقع الكلام فيها من جهات شتى الجهة الاولى : هل يجب الفحص عن المالك أم لا ؟ قد يقال بعدم الوجوب ، كما احتمله المصنف ، فيجوز التصدق بمجهول المالك بغير فحص عن مالكه ، استناداً الى إطلاق جملة من الروايات (٢) .

---

(١) سورة النساء آية ٦١ قوله تعالى : (إن الله يأمركم أن تؤدوا الامانات الى أهلها)

(٢) كما في رواية علي بن أبي حمزة قال : كان لي صديق من كتاب بني امية فقال لي : استأذن لي على أبي عبد الله فاستأذنت له عليه فأذن له فلما أن دخل سلم وجلس ثم قال : جعلت فداك اني كنت في ديوان هؤلاء القوم فأصبت من دنياهم مالا كثيراً وأغمضت في مطالبه ؟ (ثم قال) الفتى : جعلت فداك فهل لي مخرج منه ؟ قال : إن قلت لك تفعل ؟ قال : أفعل قال له : فاخرج من جميع ما اكتسبت في ديوانهم فمن عرفت منهم رددت عليه ماله ومن —

وجوب الفحص عن المالك

وقد يقال بوجوب الفحص لوجهين : الوجه الاول : الاخبار الدالة على وجوب الفحص عن المالك ، فان مقتضى القاعدة تقييد المطلقات بهذه الاخبار .

— لم تعرف تصدقت له وانا اضمن لك على الله الجنة . الخبر ضعيف بابراهيم بن اسحاق ، وعلي بن أبي حمزة البطائني . راجع ج ٢ ئل باب ٧٦ وجوب رد المظالم الى أهلها مما يكتسب به ص ٥٥١ . وج ١٠ الوافى ص ٢٥ . وج ١ كا باب ٣٠ من المعيشة ص ٣٥٧

كا و يب . عن علي بن ميمون الصايغ قال : سألت أبا عبد الله «ع» عما يكنس من التراب فأبيعه فما أصنع به ؟ قال : تصدق به فإما لك وإما لأهله الحديث . ضعيف لعلي الصايغ .

يب . عنه قال : سألته عن تراب الصواغين وأنا نبيعه ؟ قال : أما تستطيع أن تستحله من صاحبه ؟ قال قلت : لا اذا أخبرته اتهمني ، قال : بعه ، قلت : فبأي شيء نبيعه ؟ قال : بطعام ، قلت : فأى شيء أصنع به ؟ قال : تصدق به إما لك وإما لأهله الخبر . ضعيف للصايغ المذكور ، ومضمر . راجع ج ١٠ الوافى باب ٩٧ بيع تراب الصياغة ص ٨٥ . و ج ١ كا باب ١١٦ الصرف ص ٤٠١ ، و ج ٢ ئل باب ١٥ استحباب بيع تراب الصياغة من احكام الصرف ص ٦٠٧ . و ج ٢ التهذيب ص ١١٤ .

وفى ج ٢ ئل باب ١٧ اشتراط كون المبيع طلقاً من أبواب عقد البيع ص ٥٧٢ . عن أبي علي بن راشد قال : سألت أبا الحسن «ع» قلت : جعلت فداك اشتريت أرضاً الى جنب ضيعتي بألفي درهم فلما وفيت المال خبرت أن الأرض وقف ؟ فقال «ع» : لايجوز شراء الوقف ولا تدخل الغلة فى مالك وادفعها الى من وقفت عليه ، قلت : لااعرف لها رباً ، قال تصدق بغلتها . مهملة بمحمد بن جعفر الرزاز .

وفى ج ٢ ئل باب ٨٤ تحريم بيع الخمر ، مما يكتسب به ص ٥٥٥ . عن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله «ع» فى رجل ترك غلاما له فى كرم له يبيعه عنباً أو عصيراً فانطلق الغلام فعصر خمراً ثم باعه ؟ قال : لا يصلح ثمنه — الى أن قال «ع» — : إن أفضل خصال هذه التى باعها الغلام أن يتصدق بثمنه . حسنة بابراهيم . وهكذا فى رواية اخرى . وفى ج ٢ المستدرك باب ٧٨ وجوب رد المظالم الى اهلها من جهاد النفس ص ٣٤٣ . مايدل على ذلك

فمنها ماورد (١) فى إيداع اللص دراهم او متاعا عند مسلم ، فانه دل على أن الوديعة بمنزلة اللقطة ، فيعرفها الودعي حولا ، فان أصاب صاحبها ردها اليه ، وإلا تصدق بها عنه ومنها مادل (٢) على وجوب الفحص عن الاجير لايصال حقه اليه . ومنها الاخبار (٣) الواردة فى وجوب تعريف اللقطة . ومنها مادل (٤) على وجوب الفحص عن رجل كان له على رجل حق ففقده الرجل المديون .

(١) فى ج ٣ ئل باب ١٨ مايؤخذ من اللصوص يجب رده على صاحبه من اللقطة ص ٣٣٣ . و ج ٢ التهذيب ص ١١٨ . عن حفص بن غياث قال : سألت أبا عبدالله «ع» عن رجل من المسلمين أودعه رجل من اللصوص دراهم أو متاعا واللص مسلم هل يرد عليه ؟ فقال : لايرده فان أمكنه أن يرده على أصحابه فعل وإلا كان فى يده بمنزلة اللقطة يصيبها فيعرفها حولا فان أصاب صاحبها ردها عليه وإلا تصدق بها فان جاء طالبها بعد ذلك خيره بين الاجر والغرم فان اختار الاجر فله الاجر وان اختار الغرم غرم له وكان الاجر له . ضعيفة بقاسم بن محمد وحفص بن غياث .

(٢) عن هشام بن سالم قال : سأل حفص الاعور أبا عبد الله (ع) وأنا عنده جالس قال : إنه كان لأبي أجير كان يقوم فى رحاه وله عندنا دراهم وليس له وارث ؟ فقال أبو عبد الله (ع) : تطلب له وارثاً فان وجدت له وارثاً وإلا فهو كسبيل مالك ثم قال : ماعسى أن يصنع بها ؟ ثم قال : توصي بها فان جاء لها طالب وإلا فهي كسبيل مالك . موثقة بابن سماعة وغيره . الى غير ذلك من الروايات . راجع ج ٢ كا باب ٤٧ ميراث المفقود ص ٢٧٩ . و ج ١٠ الوافى باب ٥٣ المال المفقود صاحبه ص ٥١ . و ج ٢ ئل باب ٢٢ من كان عليه دين لغائب من أبواب الدين ص ٦٢٥ و ج ٣ ئل باب ٦ ميراث المفقود من أبواب ميراث الخنثى ص ٣٦٦ .

(٣) راجع ج ١٠ الوافى باب ٥١ اللقطة ص ٤٧ . وج ١ كا باب ٤٩ اللقطة ص ٣٦٧ وج ٣ ئل باب ٢ وجوب تعريف اللقطة من كتابها ص ٣٣٠ . وج ٢ التهذيب ص ١١٦ .

(٤) فى الباب ٢٢ المذكور من ج ٢ ئل . و ج ١٠ الوافى ص ٥٠ عن ابن وهب عن أبي عبد الله (ع) فى رجل كان له على رجل حق ففقده ولا يدري أين يطلبه ولا يدري أحي هو أم ميت ولا يعرف له وارثاً ولا نسباً ولا ولداً ؟؟ قال : اطلبه ، قال : إن ذلك طال فأتصدق به ؟ قال : اطلبه . صحيحة .

وفى الوافى عن الفقيه وقد روى فى هذا خبر آخر إن لم تجد له وارثاً وعلم الله منك الجهد فتصدق بها ، مرسلة .

ومنها رواية يونس بن عبد الرحمن (١) : (قال : سئل أبي الحسن الرضا (ع) وأنا حاضر الى أن قال : فقال : رفيق كان لنا بمكة فرحل منها الى منزله ورحلنا الى منازلنا فلما أن صرنا في الطريق أصبنا بعض متاعه معنا فأي شيء نصنع به ؟ قال : تحملونه حتى تحملوه الى الكوفة ، قال : لسنا نعرفه ولا نعرف بلده ولا نعرف كيف نصنع ؟ قال : اذا كان كذا فبعه وتصدق بثمنه ، قال له : على من جعلت فداك ؟ قال : على أهل الولاية) . فان قوله (ع) : (اذا كان كذا فبعه وتصدق بثمنه) مترتب على اليأس من الوصول الى المالك ويدل مفهومه على عدم جواز التصدق به قبل اليأس . وهذه الروايات وإن كانت خاصة بحسب الموارد ، إلا أن الملاك فيها هو عدم إمكان إيصال المال الى مالكه ، فيتعدى منها الى مطلق مجهول المالك .

ولكن الظاهر أنها بعيدة عما نحن فيه ، أما ماورد في قضية إيداع اللص ففيه أولاً : أنه ضعيف السند ، ودعوى انجباره بعمل المشهور كما في الجواهر دعوى غير صحيحة ، لما حققناه في علم الاصول ، وأشرنا اليه مراراً فيما تقدم من أن الشهرة الفتوائية لا تجبر ضعف الرواية . وثانياً : أنه وارد في قضية خاصة ، فلا وجه للتعدي منها الى غيرها .

وأما ماورد في تعريف اللقطة حولا ، والتصدق بها بعده فهو مخصوص باللقطة ، ولا يعم غيرها . وأما بقية الروايات فهي واردة في معلوم المالك الذي يتعذر الوصول اليه ، ومورد بحثنا إنما هو مجهول المالك . وعلى الجملة لا نعرف وجهاً للتعدي عن مورد الروايات الى غيره . ودعوى اتحاد الملاك بين مواردها وبين مجهول المالك ـ وهو عدم الوصول الى المالك ـ دعوى جزافية ، إذ لا طريق لنا الى كشف ذلك .

الوجه الثاني : أن الآية المتقدمة في أول المسألة تقتضي وجوب الفحص عن المالك مقدمة للرد الواجب ، سواء أكانت الأمانة مالكية ، كالوديعة والعارية ونحوهما أم شرعية ، كاللقطة ومجهول المالك ، ومال السرقة والخيانة والغصب ، والمال المأخوذ من الجائر مع العلم بكونه مغصوبا ، ولكنه مقيد بالتمكن العقلي من الأداء والفحص ، لقبح التكليف بغير المقدور ، وعليه فلا يجب الفحص مع عدم التمكن منه ، والمطلقات المتقدمة ظاهرة في وجوب التصدق بمجهول المالك على وجه الاطلاق حتى مع التمكن من الفحص ، وإذن فالنسبة بينهما هي العموم من وجه ، فان الآية أعم من حيث المورد ، لشمولها الأمانات المالكية والشرعية ، وأخص

(١) صحيح . وفي الوافي عن الكافي بسند صحيح مثله على اختلاف في بعض ألفاظه راجع ج ٣ ئل باب ٧ جواز الصدقة باللقطة بعد التعريف من أبواب اللقطة ص ٣٣١ . و ج ١٠ الوافي باب ٥٣ المال المفقود صاحبه ص ٥١ . و ج ٢ التهذيب ص ١١٨ .

من حيث وجوب الفحص ، لاختصاصها بصورة التمكن منه ، والمطلقات المتقدمة أعم من جهة الفحص ، لشمولها صورتي التمكن من الفحص وعدمه ، وأخص من حيث المورد ، لاختصاصها بمجهول المالك ، فتقع المعارضة بينها في مجهول المالك مع التمكن من الفحص ، فمقتضى الآية هو وجوب الفحص عن المالك مع التمكن منه ، ومقتضى الروايات هو جواز التصدق به قبل الفحص عنه ، سواء تمكن منه أم لا ، وقد حققنا في مبحث التعادل والترجيح من علم الاصول أنه اذا تعارض الخبر مع الكتاب معارضة العموم من وجه ترفع اليد عن الخبر ، ويؤخذ بعموم الكتاب أو باطلاقه ، وعليه فلا بد من الأخذ باطلاق الآية والحكم بوجوب الفحص مع التمكن منه ، ورفع اليد عن المطلقات الظاهرة في عدم وجوبه . ومع الاغضاء عما ذكرناه ، والحكم بالتساقط يرجع الى مادل على حرمة التصرف في مال الغير بدون إذنه .

لايجوز اعطاء مجهول المالك لمن يدعيه
إلا بعد الثبوت شرعا

الجهة الثانية : هل يجوز أو يجب إعطاء مجهول المالك لمن يدعيه بعد الفحص عن مالكه ، واليأس من العلم به استناداً الى مادل على سماع قول المدعي اذا لم يعارضه أحد في دعواه ، أو لايجوز إعطاؤه إلا مع التوصيف إلحاقا له باللقطة ، أو يعتبر الثبوت الشرعي ، لبطلان الوجهين المتقدمين ، فانه بعد وضع اليد على مال لايجوز دفعه إلا الى مالكه الواقعي ، أو الى مالكه الشرعي ، والوجهان المذكوران لايفيدان ذلك .

أما الوجه الأول : فيرده أن ترتيب الأثر على دعوى المدعي اذا كانت بلا معارض إنما هو فيما لم تثبت يد على المال ، أما اذا ثبتت على المال يد فلا تسمع دعوى أحد عليه إلا بالطرق الشرعية ، ضرورة أن ذا اليد قد اشتغلت ذمته بالمال بمجرد وضع يده عليه ، فلا يخرج من عهدته إلا بايصاله الى مالكه ، أو صرفه فيما قرره الشارع ، وعلى هذا جرت السيرة القطعية . على أنه لادليل على هذه القاعدة إلا رواية منصور (١) وقد تقدم الاشكال فيها .

وأما الوجه الثاني : فيرده أن التوصيف ليس له موضوعية لاعطاء اللقطة لمن يدعيها . بل هو لحصول الاطمئنان بصدق المدعي في دعواه .

وأما الاكتفاء بالتوصيف أو بالدعوى المجردة وإن لم تقارن بالتوصيف فلا دليل عليه ،

(١) قد تقدمت الرواية والجواب عن الاستدلال بها في ص ٥٠٢ .

وح فلا يترتب الأثر على توصيف المدعي إلا بعد حصول الاطمئنان بصدق دعواه .

وأما حمل فعل المسلم على الصحة فغاية مايفيده أن لايعامل المدعي معاملة الكاذب ، لأن تترتب على دعواه آثار الواقع .

وأما الوجه الأخير فهو الموافق للتحقيق ، لاشتغال ذمة ذي اليد بمجرد وضع يده على مال الغير ، فلا تبرأ ذمته إلا بايصاله الى مالكه الواقعي أو الشرعي ، وقد عرفت ذلك كله آنفا

مقدار الفحص عن المالك وكيفيته

الجهة الثالثة : في مقدار الفحص عن المالك ، وبيان كيفيته ، أما مقدار الفحص فهل يكفي فيه طبيعي الفحص عن المالك ، أم يجب ذلك بمقدار يقطع الواجد أو يطمئن بعدم إمكان الوصول اليه ، أو يجب الفحص عنه سنة كاملة ؟ .

أما الوجه الأول فهو وإن كان غير بعيد في نفسه ، لكفاية الاتيان بصرف الوجود من الطبيعة في امتثال الأمر ، ولكنه بعيد عن المتفاهم العرفي والمرتكز الشرعي ، على أن الامر قد ورد بتكرار الطلب عن المالك في رواية ابن وهب المتقدمة (١) .

وأما تقدير الفحص بالسنة أو بالأقل فلا موجب له بعد وجود الاطلاقات الواردة في جواز التصدق بمجهول المالك أو وجوبه . على أن تقديره بزمان خاص دون غيره ترجيح بلا مرجح . نعم ورد تحديد التعريف بالسنة في جملة من روايات اللقطة وفي رواية حفص المتقدمة (٢) .

إلا أنها غريبة عن مطلق مجهول المالك ، أما روايات اللقطة فهي مختصة بها ، فلا يجوز التعدي منها الى غيرها . وأما رواية حفص بن غياث ففيها أولاً : أنها ضعيفة السند ، وغير منجبرة بشيء كما تقدم .

وثانياً : أنها واردة في خصوص إيداع اللص ، فلا يتعدى إلى غيره . وإن سلمنا عدم اختصاصها بموردها فانه لايجوز التعدي عنه إلا الى خصوص إيداع الغاصب ، أو الى كل ما يؤخذ منه ولو بغير عنوان الوديعة ، وأما التعدي عن موردها الى مطلق مجهول المالك فلا وجه له أصلا .

---

(١) ص ٥١٢ . (٢) ص ٥١٢ .

تنبيه

قد ذكرنا أنه ورد في جملة من روايات اللقطة وجوب التعريف بها سنة كاملة ، وقد أفيدت ههنا امور ثلاثة ، الاول : ماذكره السيد في حاشيته من أن تحديد الفحص بالسنة تحديد للمنتهى ، بمعنى أنه لايجب الفحص أكثر من سنة وإن لم يحصل اليأس من وجدان المالك ، وعليه فلو حصل اليأس من الاول ، أو في أثناء التعريف لم يجب الفحص .

الوجه الثاني : أن المناط في تعريف اللقطة إنما هو حصول اليأس عن الوصول الى المالك . وأما التحديد بالسنة فمحمول على الغالب ، لحصول اليأس عن الوصول الى المالك بعد السنة غالباً .

الوجه الثالث : أن التحديد بالسنة أمر تعبدي ، فلا بد من العمل به سواء حصل اليأس عن الظفر بالمالك قبل مضي السنة أم بعده .

أما الاول والثاني فلا وجه لهما ، إذ لايجوز رفع اليد عن الرواية الظاهرة في اعتبار السنة في تعريف اللقطة . وإذن فيتعين الوجه الثالث ، سواء حصل الاطمئنان باليأس عن الظفر بالمالك قبل مضي السنة أم بعده ، فان الاطمئنان حجة عقلائية فيما اذا لم تقم أمارة شرعية على خلافه . وقد عرفت أن الشارع قد اعتبر السنة في وجوب الفحص عن مالك اللقطة .

ثم إنه قد ذكر في بعض الروايات (١) أن اللقطة يعرف بها ثلاثة أيام ، وظاهره المعارضة مع الروايات الدالة على اعتبار السنة ، ولكن لابد من حمله إما على صورة اليأس عن المالك أو على جواز التصدق به مع الالتزام بالمال ، ووجوب التعريف به الى سنة ، فاذا مضت السنة ولم يجد المالك سقط الضمان عنه . ويمكن أن يقال : إن تعريفها ثلاثة أيام مقدمة للتصدق ووجوب التعريف الى سنة كاملة مقدمة لجواز التملك . على أن مادل على كفاية ثلاثة أيام في التعريف ضعيف السند .

(١) كرواية ابان بن تغلب . ولكنها ضعيفة السند بمحمد ابن موسى الهمداني ، راجع ج ١٠ الوافي باب ٥١ اللقطة ص ٤٩ . و ج ٣ ئل باب ٢ وجوب تعريف اللقطة سنة من ابواب اللقطة ص ٣٣٠ .

إن اجرة الفحص عن المالك

هل هي على ذي اليد أو على المالك ؟

الجهة الرابعة : اذا احتاج الفحص عن المالك الى بذل أجرة فهل هي على من وضع يده على مجهول المالك ، أو على المالك ؟ . قال المصنف : (لو احتاج الفحص الى بذل كأجرة دلال صايح عليه فالظاهر عدم وجوبه على الواجد ، بل يتولاه الحاكم ولاية عن صاحبه ، ويخرج عن العين أجرة الدلال ، ثم يتصدق بالباقي إن لم يوجد صاحبه ، ويحتمل وجوبه عليه ، لتوقف الواجب عليه) .

وتحقيق المسألة أن الاستيلاء على مجهول المالك قد يستند الى أسباب غير شرعية : بأن يأخذ أحد أموال الناس بغير سبب شرعي ، كالغصب والسرقة والخيانة ونحوها ثم يندم ، ولكن لايقدر على إيصاله الى ملاكه . وقد يستند الى وجه شرعي ، كأخذ المال من السارق ، أو الجائر ، أو الصبي الذي لايعرف له ولي ، وكأخذ المال المشرف على التلف ، وكاللقطة ونحوها . فان أخذ المال في جميع هذه الموارد لحفظه لمالكه وإيصاله اليه جائز من جهة الحسبة .

أما الصورة الاولى فلا شبهة في أن مؤنة الفحص على الغاصب ، لوجوب رد المغصوب الى مالكه وإن توقف ذلك على بذل الاجرة . ودعوى أن إيجاب أجرة الفحص على ذي اليد ضرر عليه ، وهو منفي في الشريعة دعوى جزافية ، لأن حديث نفي الضرر إنما ورد في مقام الامتنان ، ومن الضروري أن كون مؤنة الفحص على المالك على خلاف الامتنان فلايكون مشمولا للحديث . وحيث إن الغاصب وضع يده على مال الغير بسوء اختياره على سبيل الظلم والعدوان فان الشارع يلزمه رغماً لانفه برد المغصوب الى مالكه حتى مع الاحتياج الى بذل الاجرة . وقد ورد في بعض الروايات (١) أنه لو غصب أحد حجراً ووضعه في أساس البناء فانه يجب عليه رده الى مالكه وإن توقف ذلك على هدم البناء وتضرر الغاصب ومن هنا اشتهر أن الغاصب يؤخذ بأشق الاحوال .

وأما الصورة الثانية — وهي أن يستند الاستيلاء على مجهول المالك الى سبب شرعي — فالظاهر أن مؤنة الفحص على المالك ، بمعنى أن الواجد يصرفها من كيسه عن المالك ، فانا

---

(١) في ج ٣ ئل باب ١ وجوب رد المغصوب الى مالكه من ابواب الغصب ص ٣٢٥ . عن نهج البلاغة قال امير المؤمنين «ع» : الحجر الغصب في الدار رهن على خرابها . مرسلة

وجده أخذها منه ، وإلا فمن المال الذي في يده . والوجه فيه أن يده يد أمانة وإحسان وما على المحسنين من سبيل . على أن كون إجرة الفحص على الواجد ضرر عليه ، وهو منفي ولا يقاس ذلك بالصورة الأولى ، فان اليد فيها كانت يد عـــدوان ، لا يد أمانة وإحسان كما عرفت .

لا يقال : إن الفحص عن المالك واجب على الواجد ، ومن الواضح أن إعطاء الاجرة من مقدماته ، فتحسب عليه .

فانه يقال : الفحص واجب على الواجد ، ومقدمته طبيعي بذل المال ، سواء كان من كيسه ، أم من كيس المالك . وإذن فلا يتعين البذل على الواجد إلا بدليل خاص ، وهو منفي في المقام ، وعليه فاذا بذل الواجد اجرة الفحص من كيسه رجع على المالك مع الامكان وإلا أخذها من المال الذي هو تحت يده ، وإن إمتنع الواجد من بذل اجرة الفحص رجع الى الحاكم الشرعي ، فيعطيها من بيت المال ، أو من مجهول المالك .

هذا مع ان دليل المقدمية المذكور لو تم فانما يتم فيما لو كان الفحص يتوقف دائماً على بذل المال ، مع أنه ليس كذلك ، بل هو أمر قد يكون ، وقد لا يكون ، وعليه فاذا توقف الفحص على بذل المال ارتفع وجوبه عن الواجد بدليل نفي الضرر ، كسائر التكاليف الضررية التي ترتفع به .

هذا كله اذا لم تقم قرينة على عدم رضاء المالك بأخذ ماله وحفظه له ، وإلا فلا يجوز لاحد ان يضع يده عليه ، ويحفظه لمالكه ، لأن الناس مسلطون على اموالهم .

مصرف مجهول المالك

الامر الثالث : ماهو مصرف مجهول المالك ؟ فهل يتصدق به ، أو يحفظه الواجد مادام حياً لمالكه ، ويوصي به بعد مماته ، أو يتملكه ، أو يعطيه للحاكم الشرعي ، أو هو للامام «ع» ؟؟ وجوه : الاول : ان يكون ذلك للامام ، لقوله «ع» في رواية أبي يزيد (١) : (والله ماله صاحب غيري) .

وفيه أولا : أن الرواية ضعيفة السند . وثانياً : أنها وردت في قضية شخصية ، فلا تكون مستنداً لكبرى كلية ، إذ من المحتمل ان يكون المال في تلك الواقعة مفقوداً من

(١) راجع ج ١٠ الوافي باب ٥١ اللقطة ص ٤٨ . و ج ٣ ئل باب ٧ جواز الصدقة باللقطة من أبوابها ص ٣٣١ . و ج ١ كا باب ٤٩ اللقطة من المعيشة ص ٣٦٧

الامام نفسه . فيكون حلفه «ع» في محله ، لكون المال له واقعاً . وأما أمره (ع) بتقسيم ذلك المال فلعله دفع للتهمة عن نفسه ، أو إحسان منه الى الفقراء . ويحتمل أن يكون حلفه على ان المال له ، لعلمه بموت مالكه ، وأنه لم يترك وارثاً غير الامام ، ويحتمل ان يكون المال المذكور من صفو دار الحرب الذي هو خاص للامام (ع) ، ومن الواضح انه مع هذه الاحتمالات لايبقى مجال للاستدلال بهذه الرواية على المقصود .

الوجه الثاني : ان يكون مجهول المالك لمن وضع يده عليه ، لقوله (ع) في صحيحة علي بن مهزيار (١) التي تبين موارد الخمس : (ومثل مال يؤخذ ولا يعرف له صاحب) . وقد استظهر هذا الرأي من الرواية المذكورة المحقق الهمداني ، بل ذكر المحقق الايرواني أن (هذه الصحيحة صريحة في جواز تملك مجهول المالك بعد إخراج الخمس) .

وفيه أولا : ان هذه الرواية واردة في بيان موارد الخمس على نحو القضية الحقيقية ، فيكون مفادها انه كلما تحقق شيء من تلك الموارد وجب فيه الخمس . وعليه فلا دلالة فيها على جواز تملك مجهول المالك لكي يتمسك باطلاقها ، نعم لاننكر دلالتها على وجوب إخراج الخمس فيما جاز فيه تملك مجهول المالك كباب اللقطة . فقد دلت الروايات الكثيرة المذكورة في ابواب اللقطة على ان واجدها مخير بين تملكها ، وبين التصدق بها عن مالكها بعد ان يعرف بها سنة واحدة .

ومن هذا القبيل ماورد في بعض الروايات (٢) من انه اذا وجد المشتري مالاً في بطن حيوان اشتراه من شخص ، فانه يرجع في ذلك المال الى البائع ، واذا لم يدعه لنفسه تملكه المشتري ، واعطى خمسه ، وكذلك ماورد في جملة من الاحاديث (٣) من انه اذا وجد مالاً في بطن سمك اشتراه من الصياد فانه يتملكه ويعطي خمسه من غير مراجعة الى المالك .

وثانيا : انا اذا لو سلمنا كون الرواية في مقام البيان من هذه الجهة ايضا فلا نسلم كونها صريحة في جواز تملك مجهول المالك بعد إخراج خمسه ، وإنما هي مطلقة بالنسبة اليه ، فتقيد بالروايات الدالة على لزوم التصدق بمجهول المالك .

الوجه الثالث : انه يجوز للواجد ان يعمل في مجهول المالك ، ويخرجه صدقه قليلاقليلا

---

(١) راجع ج ٢ ئل باب ٨ وجوب الخمس فيما يفضل عن مؤنة السنة من كتاب الخمس ص ٦١ .

(٢) راجع ج ٣ ئل باب ٩ من ابواب اللقطة ص ٣٣١ . وج ١٠ الوافي باب ٥١ اللقطة ص ٤٨ . وج ١ كا باب ٤٩ اللقطة من المعيشة ص ٣٦٧ .

(٣) راجع ج ٣ ئل باب ١٠ من وجد مالاً في جوف سمكة من اللقطة ص ٣٣٢ .

حتى يخرج ، ويدل عليه بعض الاحاديث (٢) .

وفيه انه لا دلالة في هذه الرواية على جريان الحكم المذكور في مجهول المالك ، فمن المحتمل ان صاحب المال قد مات ، ولم يترك وارثاً غير الامام ، فانتقل ميراثه اليه ، وأنه (ع) بما هو وارث ومالك أجاز لصاحب الخان ان يتصرف في ذلك المال ، ويتصدق به قليلا قليلا حتى يخرج ، واحتمال وجود وارث له غير الأب والأم مدفوع بالأصل ، وجريانه في الشبهات الموضوعية غير محتاج الى فحص ، وأما احتمال وجود الأب والأم فلعله كان مقطوع العدم ، لمضي مدة لايحتمل بقاؤهما فيها ، ولهذا لم يأمر الامام (ع) بالفحص عنها ، ويؤيد ماذكرناه قول السائل في هذه الرواية : (ولم أعرف له ورثة) فان ظاهر هذه العبارة انه تفحص عن الوارث ، ولم يجده فافهم . ومع الاغضاء عما ذكرناه وتسليم دلالتها على المقصود فالنسبة بينها ، وبين الروايات الدالة على التصدق بمجهول المالك هي العموم المطلق ، فلا بد من تقييدها بهذه الروايات .

لايقال : إن هذه الرواية تنافي رواية الهيثم (٢) صاحب الفندق الدالة على عدم جواز التصرف في مال مات عنه صاحبه .

فانه يقال : لامنافاة بينها ، فان الظاهر من هذه الرواية أن صاحب الفندق لم يتفحص عن ورثة الميت ، وهذا بخلاف الرواية الاولى ، فانك قد عرفت ظهورها في أن السائل تفحص عن الورثة ، ولم يصل اليهم ، فمورد كل من الخبرين غير مورد الآخر . والذي يسهل الخطب أن كلتا الروايتين مجهولة .

---

(١) كا . عن يونس عن نصر بن حبيب صاحب الخان قال : كتبت الى عبد صالح «ع» قد وقعت عندي مائتا درهم واربعة دراهم وأنا صاحب فندق ومات صاحبها ولم أعرف له ورثة فرأيك في إعلامي حالها وما أصنع بها فقد ضقت بها ذرعاً ؟ فكتب : اعمل فيها واخرجها صدقة قليلا قليلا حتى تخرج . مجهولة لنصر . راجع ج ٢ كا باب ٤٧ ميراث المفقود من الموارث ص ٢٧٩ . و ج ١٠ الوافي باب ٥٣ المال المفقود صاحبه ص ٥٠ . و ج ٣ ئل باب ٦ حكم ميراث المفقود من ابواب ميراث الخنثى وما اشبهه ص ٣٦٦ .

(٢) في المصادر المذكورة عن الهيثم ابي روح صاحب الخان قال : كتبت الى عبد صالح «ع» : اني أتقبل الفنادق فنزل عندي رجل فيموت فجأة لاأعرفه ولا أعرف بلاده ولا ورثته فيبقى المال عندي كيف أصنع به ولمن ذلك المال ؟؟ فكتب «ع» : اتركه على حاله . مجهولة بهيثم .

الوجه الرابع : انه يجب حفظ مجهول المالك لمالكه ، والا يوصاء به عند الوفاة للروايات(١) الواردة في مستأجر فقد أجيره ، ولم يقدر على إيصال حقه اليه .

ويرد عليه أولا : أن هذه الروايات إنما وردت في معلوم المالك الذي لا يمكن الوصول اليه ، فلا صلة لها بمجهول المالك . ودعوى أن الملاك بين الموردين واحد ـ وهو تعذر إيصال المال الى مالكه ـ دعوى جزافية ، فانه لا طريق لنا الى كشف هذا الملاك كما عرفت .

وثانياً : أنها وردت في الحق الكلي الثابت في الذمة ، وهو ليس في معرض التلف لكي يخاف عليه من بقائه ، وكلامنا في العين الخارجية .

وثالثاً : أنها وردت في قضية شخصية ، فلا يمكن التعدي عن موردها الى غيرها . وإذن فلا دلالة فيها على وجوب حفظ مجهول المالك لصاحبه ولو بالايصاء به . نعم لا بأس بالالتزام بذلك قبل اليأس عن الوصول الى المالك .

لا يقال : إن التصرف في مال الغير حرام مطلقاً ، فيكون الأمر بالتصدق بمجهول المالك قد وقع بعد الحظر ، فلا يدل على الوجوب . وعليه فلا مانع من كون الواجد مخيراً بين التصدق به ، وبين حفظه لصاحبه ولو بالايصاء به عند الموت .

فانه يقال : الميزان في ورود الامر مورد توهم الحظر هو ان يتعلق الامر بعنوان تعلق به النهي ، او كان معرضاً له كالصيد الذي نهى عنه في الإحرام ، وأمر به بعد الإحلال وما نحن فيه ليس كذلك ، فان النهي قد تعلق بالتصرف في اموال الناس بدون إذنهم ، والأمر قد تعلق بالتصدق بمجهول المالك بعد الفحص واليأس من الظفر بصاحبه ، فلا يرتبط احد الأمرين بالآخر .

ولئن سلمنا ذلك في الروايات التي وقع السؤال فيها ابتداء عن الصدقة فهو لا يجري في رواية ابن ابي حمزة التي وردت في قصة الفتى الذي كان من كتاب بني امية ، فانها صريحة في عدم ورود الأمر بالتصدق في مقام توهم الحظر ، إذ الفتى إنما طلب التخلص عما اشتغلت به ذمته من اموال الناس ، فأجاب الإمام (ع) بقوله : (فاخرج من جميع ما كتسبت من ديوانهم فمن عرفت منهم ردت عليه ماله ومن لم تعرف تصدقت به) . ولكن قد عرفت انها ضعيفة السند .

الوجه الخامس : وجوب التصدق بمجهول المالك ، وهذا الوجه هو الموافق للتحقيق ، وتدل عليه المطلقات المتقدمة ، بل الروايات الخاصة الواردة في موارد عديدة التي تقدمت الاشارة اليها آنفاً . لأنها وإن وردت في المال المفقود صاحبه إلا انهما تدل على ثبوت

(١) قد تقدمت الاشارة الى مصادرها في ص ٥١٢ .

التصدق بمجهول المالك بالأولوية القطعية . ولا بد من تقييدها باليأس عن الوصول الى المالك فقد عرفت فيما سبق ان مقتضى الآية وجوب رد الامانة الى اهلها مع التمكن منه . وأما صورة اليأس عن الظفر بالمالك فلا تكون مشمولة للآية ، بل تبقى تحت الروايات المذكورة .

الوجه السادس : وجوب دفعه الى الحاكم ، فانه ولي الغائب ، وقد استقربه المصنف(ره) ولكن قد عرفت أن الروايات المتقدمة ظاهرة في أن من وضع يده على مجهول المالك ابتداء وجب عليه التصدق به ، واذا تصرف فيه تصرفاً آخر ولو بدفعه الى الحاكم ضمنه . ودعوى أن الحاكم ولي الغائب دعوى غير صحيحة ، لأن ولايته على الغائب إنما هي من جهة الحسبة ، فلا بد من الاقتصار فيها على المورد المتيقن ، وهو ماإذا لم يكن له ولي آخر غير الحاكم وقد عرفت أن الروايات المتقدمة قد أثبتت ولاية مجهول المالك لمن وضع يده عليه ، فلا تصل النوبة الى غيره ، كما أنه لاتثبت للحاكم ولاية على اليتيم مع وجود الجد له .

لا يقال : يجب دفع مجهول المالك الى الحاكم من حيث إن مصرفه الفقراء والمساكين ، ومن الواضح أن الحاكم وليهم . أو من حيث إنه أعرف بموارده ممن وضع يده عليه .

فانه يقال : أما الاحتمال الأول فلا دليل عليه خصوصاً مع ماعرفت من دلالة الروايات هنا على ثبوت الولاية للواجد . وأما الاحتمال الثاني فان كان المراد أن الحاكم أعرف بمصرف مجهول المالك من حيث الشبهة الحكمية فهو مسلم ، لأن ذلك وظيفة العالم ، إلا أن ذلك لايدل على وجوب دفعه اليه ، بل الواجب على العامي أن يسأل العالم عن حكم الواقعة ، ويعمل على طبق ماأفتى به . وإن كان المراد كونه أعرف من حيث الشبهة الموضوعية فهو ممنوع ، إذ قد يكون الواجد أعرف به لكثرة معاشرته للفقراء ، وإطلاعه على أحوالهم . وكما لا يجب دفع مجهول المالك الى الحاكم ، فكذلك لايجب تحصيل الاجازة منه في إيصاله الى موارده ، لاطلاق الروايات المتقدمة . نعم الأولى اختيار أحد الأمرين ، لوجود القائل بوجوبه . لكن لابد وأن يكون الدفع الى الحاكم بعنوان أنه يوصله الى موارده ، وإلا ضمنهم الواجد كما عرفت .

وقد يتوهم وجود الفرق بين الحق الكلي ، فيجب إما دفعه الى الحاكم . وإما تحصيل الاذن منه في التصدق به عن المالك ، لأن الكلي لايتعين إلا باذن المالك أو وليه ، وبين الحق الشخصي ، فلا يجب فيه ذلك ، لتعينه في نفسه .

ولكنه توهم فاسد ، لأن مقتضى الاطلاقات المتقدمة هو عدم الفرق بينهما ، وأن الولاية لمن عليه الحق على وجه الاطلاق .

قوله : (ثم إن حكم تعذر الايصال الى المالك) . أقول : المال الذي لايمكن إيصاله الى صاحبه قد يكون مجهول المالك من جميع الجهات ، وهو مورد المطلقات المتقدمة (١) ، وقد يكون معلوم المالك مع كونه مشتبهاً بين أفراد غير محصورين . وهو أيضا مورد روايات اخرى قد تقدمت (٢) وحكم كلا القسمين قد تقدم مفصلا . وقد يكون المالك معلوما من جميع الجهات . ولكن يتعذر إيصال المال اليه لمانع خارجي ، كأن يكون المالك في سجن ، أو مكان بعيد يتعذر الوصول اليه . ويجري عليه حكم القسم الثاني ، للروايات المتقدمة أيضاً ، لأن المستفاد منها أن المناط في ذلك إنما هو تعذر إيصال المال الى مالكه .

قوله : (ثم إن مستحق هذه الصدقة هو الفقير) . أقول : حكى عن صاحب الجواهر جواز التصدق بمجهول المالك على الفقراء وغيرهم عملا باطلاق الروايات المتقدمة . وبهذا المناط جوّز إعطاء مال الامام «ع» للفقراء والأغنياء ، بدعوى أن الامام وإن كان معلوما إلا أنه يتعذر إيصال ماله اليه ، للعوارض الخارجية . وقد عرفت أن حكمه حكم مجهول المالك .

وفيه أولا : أن المتبادر من مفهوم الصدقة وإطلاق الأمر بها أنه لايجوز إعطاؤها للاغنياء ، كما ذهب اليه المصنف .

وثانياً : أن قوله تعالى (٣) : (إنما الصدقات للفقراء والمساكين) قد بيّن مصرف الصدقات ولم يجعل الغني من ذلك ، فيكون خارجا عن حدود أخبار التصدق موضوعا .

ثم إن وجوب التصدق بمجهول المالك إنما هو مع عدم التمكن من تحصيل رضى المالك بصرف ماله في مورد خاص ، وإلا فلا تصل النوبة الى التصدق به . وعليه فلاوجه لقياس مال الامام «ع» بمجهول المالك ، لأنا نقطع برضاء الامام باعطاء ماله لأهل العلم والجهات التي توجب ترويج الدين ، ومع ذلك لايمكن صرفه فيما نشك في رضاه .

قوله : (وفي جواز إعطائها للهاشمي قولان) . أقول : لادليل على حرمة مطلق الصدقات على الهاشميين ، وإنما تحرم عليهم الصدقة الخاصة ، أعني زكاة المال والبدن ، ولا يبعد أن تحرم عليهم أيضاً الصدقات التي تعطى لدفع البلاء ورد القضاء ، فان في ذلك مذلة ومهانة لا تناسب الذريه الطاهرة . ومن هنا كانت زينب الكبرى عليها السلام تأخذ الطعام من أطفال أبي عبد الله «ع» وترميه الى أهل الكوفة وتقول : ويلكم ياأهل الكوفة إن الصدقة علينا حرام . وعليه فلا بأس بالتصدق بمجهول المالك على الهاشميين ، لكونه خارجا عن

(١) ص ٥١٠ . (٢) ص ٥١٢ .

(٣) سورة التوبة ، آية : ٦٠ .

القسمين المذكورين . ويضاف الى ماذكرناه أن قوله «ع» في رواية ابن أبي يزيد المتقدمة (١) (قسم بين إخوانك) . يقتضي عدم الفرق بين الهاشمي وغيره . وأما الصدقة التي تحرم على بني هاشم فهي الصدقة الخاصة ، أعني بها الزكاة المفروضة .

التصدق بمجهول المالك لا يوجب الضمان

قوله : (ثم إن في الضمان لو ظهر المالك) . أقول : هل يضمن مجهول المالك لصاحبه اذا ظهر بعد التصدق به أم لا ؟ فيه وجوه ، ثالثها : التفصيل بين ما اذا طلب المالك ماله من المتصدق فيضمن له ، وبين ما اذا لم يطلبه فلا ضمان . ورابعها : التفصيل بين ما يكون المال مسبوقاً باليد العادية ، فيحكم بالضمان ، وبين عدمه ، فيحكم بعدمه .

وقبل التعرض للوجوه المذكورة لا بأس بالاشارة الى الفرق بين اللقطة ومجهول المالك . فنقول : الفارق بين مجهول المالك واللقطة جهات كثيرة ، ونحن نشير هنا الى جهتين منها : الاولى : أنه يجوز للملتقط أن يقصد حين الالتقاط تملك المال بعد انتهاء مدة الفحص عن المالك . وقد دلت الروايات الكثيرة المذكورة في أبواب اللقطة على أن آخذ اللقطة يعرفها سنة فان جاء لها طالب ، وإلا فهي كسبيل ماله . ولا يجوز ذلك في مجهول المالك ، فقد عرفت : أنه لا يجوز أخذه ابتداء إلا بنية الاحسان الى المالك بحفظه له وإيصاله اليه ، ثم يتصدق به عن مالكه بعد التعريف . ومن هنا يتجلى لك أنه لا يجوز أخذ المغصوب من الغاصب إلا بنية الرد الى المالك .

الثانية : أن اللاقط اذا تملك اللقطة بعد التعريف ، أو تصدق بها عن مالكها ضمنها له مع المطالبة بها ، للروايات الكثيرة المذكورة أيضاً في أبواب اللقطة الدالة على ذلك . أما مجهول المالك فقد عرفت أن فيه وجوهاً شتى تقدمت الاشارة اليها .

اذا عرفت ذلك فاعلم أن الكلام هنا يقع في مقامين ، الاول : أن تكون اليد الموضوعة على مجهول المالك ابتداء يد أمانة . الثاني : أن تكون هذه اليد مسبوقة بالضمان ، ثم تنقلب الى يد أمانة وإحسان ، كمن أخذه بنية التملك ، ثم نوى بعد ذلك حفظه لمالكه ، وكمن غصبه من المالك ، ثم تاب ، وعزم على إيصاله اليه ، ولم يتمكن من ذلك ، لفقد المالك ، أو لكونه مجهولا بين أشخاص غير محصورين .

أما المقام الاول فالظاهر هو عدم الضمان فيها ، وليس ذلك من جهة أن الشارع قد أذن

(١) ص ٥١٨ .

في التصدق بمجهول المالك ، وهو ينافي الحكم بالضمان ، لأن إذن الشارع في التصرف بمال الغير يرفع حرمته التكليفية ، ولا ينافي ذلك ضمانه . بل من جهة أن دليل الضمان هو أحد الامور الثلاثة : إما قاعدة ضمان اليد ، وإما قاعدة الاتلاف ، وإما قيام دليل خاص عليه . أما الاولى فهي منتفية هنا قطعاً ، إذ المفروض أن اليد كانت يد أمانة وإحسان ، وما على المحسنين من سبيل .

وأما قاعدة الاتلاف فهي مردودة لوجوه عديدة ، الأول : أنها ليست برواية لكي يتمسك بها وإنما هي قاعدة متصيدة من موارد شتى ؛ فلا يمكن التمسك بها في غير الموارد المسلمة . الثانية : أن الإتلاف إنما يقتضي الضمان اذا لم يكن التصرف لنفع المالك ، وإلا فلا يوجب الضمان ، ومن هنا اذا أشرف أحد على الهلكة ، وتوقف إنجاؤه منها على بذل مقدار من ماله فان ذلك يكون واجباً من غير ضمان . الثالث : أن التصدق بمجهول المالك لو كان موجباً للضمان ببدله لكان البدل أيضا مجهول المالك ومشمولا لما دل على وجوب التصدق به وهكذا ، فيلزم التسلسل ، ومن الضروري أن ذلك مقطوع العدم .

وأما الدليل الخاص فلم نجد في المقام مايدل على الضمان إلا رواية حفص المتقدمة الواردة في إيداع اللص ، فانها ظاهرة في أن التصدق بالوديعة التي هي بمنزلة اللقطة يوجب الضمان مع مطالبة المالك ، إلا أنها ضعيفة السند ، وواردة في قضية شخصية ، فلا يمكن التعدي منها الى غيرها ، كما عرفته سابقا .

والحاصل أن التصدق بمجهول المالك لايوجب الضمان . على أن الاطلاقات الدالة على وجوب التصدق به بعد التعريف تقتضي عدم الضمان . ومع الشك في الاطلاق يرجع الى البراءة .

وأما المقام الثاني ـ أعني ماذا كانت يد الامانة مسبوقة بالضمان ـ فقد يقال : إن اليد الموضوعة ابتداء على مجهول المالك حيث كانت يد ضمان ، كما هو المفروض فتكون موجبة للضمان بقاء أيضا مالم تؤد ، لما ذكرناه سابقا من أن الشارع قد جعل ضمان اليد منوطا بالأداء ، فما لم تتحقق الغاية لم يسقط الضمان . وعرفت أيضا أن نية الرد الى المالك وإن كانت توجب صيرورة اليد يد أمانة ، إلا أن هذه اليد لاتوجب ضمانا ، لأنها لاتقتضي عدم الضمان . وواضح أن مالا اقتضاء فيه لايزاحم مافيه الاقتضاء .

ولكن يرد عليه أولا : ماعرفته آنفاً من أن التصدق بمجهول المالك لو كان موجباً للضمان للزم منه التسلسل فيكون ذلك تخصيصا عقلياً لقاعدة ضمان اليد . وثانياً : أن رواية

ابن أبي حمزة المتقدمة (١) كالصريحة في عدم الضمان ، فان الفتى قد طلب المخرج عما أخذه من أموال الناس ، فأجابه الإمام «ع» بالتصدق بجميع ماتحت يده ، وضمن له بذلك الجنة ، ولو كان التصدق به موجباً للضمان لما جعله الامام مخرجا له عن ظلامته ، وقد جعل الله التصدق بمجهول المالك وسيلة للتوبة وسبباً لفراغ الذمة تسهيلا للامر على الغاصبين التائبين ولكن الرواية ضعيفة السند .

ويدل على عدم الضمان أيضا إطلاق الروايات المتقدمة ـ كرواية ابن أبي حمزة وغيرها ـ الآمرة بالتصدق بمجهول المالك ، ولا فرق في ذلك بين ما كان مجهول المالك عيناً خارجية أو ديناً ثابتاً في الذمة ، فان الدين وان كان كلياً في الذمة ، إلا أنه يتشخص بالتصدق ، وتبرأ به ذمة المديون . وتوهم أن نفوذ التصدق يتوقف على إذن المالك ، توهم فاسد ، لاطلاق تلك الروايات المتقدمة ، ثم إنه لايجوز للمالك أن يرجع على الفقير لو كانت العين باقية عنده ، لأن آخذ الصدقة هو الله ، وما كان لله لايرجع .

وعلى الجملة لايجري على مجهول المالك حكم اللقطة لعدم الدليل عليه ، إلا في إيداع اللص وقد عرفت أن النص الوارد فيه ضعيف السند ، ووارد في قضية شخصية .

ومن جميع ماذكرناه ظهر ضعف ماذهب اليه المصنف من أن الاوجه هو الضمان مطلقا (إما تحكيما للاستصحاب حيث يعارض البراءة ولو بضميمة عدم القول بالفصل ، وإما للمرسلة المتقدمة عن ئر) وهي ماروى من أنه بمنزلة اللقطة (وإما لاستفادة ذلك من خبر الوديعة) .

ووجه الضعف أنه لاموضوع للاصل بعد أمر الشارع بالتصدق بمجهول المالك ، وأنك قد عرفت أنه لادليل على الضمان فيما كانت اليد مسبوقة به فضلا عن إثباته في مطلق مجهول المالك بعدم القول بالفصل . وأما استفادة حكم المسألة مما ورد في إيداع اللص فقد عرفت جوابه . وأما مرسلة السرائر فهي غير قابلة للاعتماد عليها . على أن من المظنون أنها بعينها رواية حفص الواردة في إيداع اللص . فيتوجه عليها ماوجهناه على الاستدلال بهذه الرواية

قوله : (ثم الضمان هل يثبت بمجرد التصدق) ، أقول : قد ظهر مما تقدم أن التصدق بمجهول المالك لايوجب الضمان . فاذا أغمضنا النظر عن ذلك وقلنا بالضمان ، أو ثبت ذلك بدليل خاص كما في اللقطة فهل يحكم بثبوته من حين الاخذ ، أو من حين التصدق ، أو من حين مطالبة المالك بماله وعدم رضاه بالتصدق ؟ وجوه .

والتحقيق أن يقال : إن الحكم بالضمان ان كان لقاعدة الضمان بالاتلاف فاللازم هو الحكم

(١) في ص ٥١٠ الواردة في قصة الفتى الذي كان من كتاب بني امية .

بثبوته من حين التصدق ، إلا أنك قد عرفت آنفاً أن القاعدة لاتشمل المقام . وان كان مدرك الضمان هو ماورد في اللقطة من أن المالك اذا جاء وطلب ماله فله الغرم ، أو الرضا بالأجر فاللازم هو ثبوته من حين مطالبة المالك . وان كان مدرك الضمان هو قاعدة ضمان اليد فاللازم ثبوته من حين الاخذ اذا كانت اليد الموضوعة عليه يد ضمان .

قوله : (ولو مات المالك) . أقول : توضيح المقام أن الكلام قد يقع في موت المالك ، وقد يقع في موت المتصدق . وعلى الاول فقد يكون موت المالك بعد التصدق ، وقد يكون قبل التصدق ، فاذا كان التصدق بعد موت المالك فاذا جاء الوارث ، ولم يرض بالتصدق خيره المتصدق بين الغرم والاجر ، لقوله (ع) في رواية حفص المتقدمة في البحث عن رد المأخوذ من الظالم الى أهله : (فان جاء طالبها بعد ذلك خيره بين الاجر والغرم) . وان كان التصدق قبل موت المالك فانه لاشيء للورثة إذ المالك لم يبق حياً بعد التصدق حتى يتخير بين الغرم والاجر ، والورثة ليسوا بملاك حتى يجري فيهم هذا الحكم .

لايقال : اذا وجد المالك بعد التصدق كان مخيراً بين الغرم والاجر ، فيكون هذا حقاً من حقوقه ، فاذا مات انتقل الى الورثة ، لأن ماتركه الميت لوارثه .

فانه يقال : لادليل على أن كل حق يقبل النقل والانتقال أو الاسقاط ، إلا في موارد خاصة ، ومع الشك في ذلك فالاصل عدمه .

وأما اذا مات المتصدق ثم وجد المالك فالظاهر من قوله (ع) : (خيره بين الأجر والغرم) . أنه لاشيء للمالك ح إذ لا وجود للمتصدق حتى يخير المالك بين الامرين .

نعم يمكن أن يقال بخروج الغرامة من تركته ، لان ضمان الصدقة من الحقوق المالية اللازمة عليه بفعله ، ولا غرامة في ذلك فقد ثبت نظيره في الفقه كثيراً كما اذا رمى أحد رجلا بحجر ومات الرامي قبل وصول الحجر ، ثم أصاب الحجر الرجل فقتله ، فان دية المقتول تؤخذ من تركة القاتل ، لاستناد القتل اليه . بل قد يملك الميت من جهة إيجاده سبب الملك قبل موته ، كما اذا نصب شبكة ، ووقع فيها السمك بعد موته ، فانه يكون من تركته .

قوله : (ولو دفعه الى الحاكم فتصدق به بعد اليأس) . أقول : ظاهر كلام المصنف أن دفع المال الى الحاكم إن كان بعنوان كونه وكيل الغائب ، أو وليه فلا ضمان على الدافع لأن دفعه الى الولي ، أو الوكيل كدفعه الى نفس الأصيل . وان كان دفعه اليه بعنوان أنه كبقية الناس فلا تبرأ ذمته بذلك .

وتحقيق الكلام هنا يكون في جهتين ، الاولى : هل للحاكم ولاية على الغائب أم لا ؟ . الثانية : اذا ثبت للحاكم ولاية على الغائب فهل يعتبر قصد هذا العنوان في دفع مال الغائب اليه

أم لا ؟ . أما الجهة الاولى فهي ممنوعة صغرى و كبرى ، أما الصغرى فلأنه لم يحرز كون المالك غائباً ، بل يحتمل كونه حاضراً عند الواجد . وان لم يعرفه بعينه . ويتفق كثيراً أن الملتقط يتفحص عن المالك ، وهو ينادي ياصاحب المال ، ويسمعه المالك ، ولا يلتفت الى كون اللقطة له . وأما الكبرى فلعدم الدليل اللفظي على ولاية الحاكم على الغائب لكي يتمسك باطلاقه ، وإنما هي ثابتة بالحسبة ، فلا بد من الاقتصار على المقدار المتيقن ، وهو أخذ مال الغائب لحفظه وإيصاله اليه ، ولا يجوز إتلافه ولو بالتصدق عنه .

وان سلمنا ولاية الحاكم على الغائب مطلقاً فانما هي فيما لم يكن للغائب ولي خاص ، والظاهر من الروايات أن من وضع يده على اللقطة له الولاية على مالكها في التصدق بها .

وأما الجهة الثانية فاذا سلمنا ثبوت ولاية الحاكم على الغائب فانه لادليل على دخل قصد الولاية في دفع اللقطة الى الحاكم ، فان اعتبار القصد في ذلك كاعتبار قصد المالك في دفع ماله اليه ، ولا نحتمل أن يلتزم بذلك أحد .

ويتضح ماذكرناه بمراجعة الوجدان ، وبالنظر الى سيرة العقلاء ، فانهم لايعتبرون القصد المذكور في دفع أموال الموكلين والمولى عليهم اليهم ، أو الى وكلائهم وأوليائهم .

ثم إنه اذا جاز دفع اللقطة الى الحاكم كان الحاكم مكلفاً بجميع أحكامها من وجوب الفحص وغيره . واذا ظهر مالكها بعد التصدق أعطى بدلها من بيت المال . فقد ثبت في الشريعة أن ماأخطأت القضاة فهو من بيت المال ، وما نحن فيه من صغرياته .

فيما علم اجمالا اشتمال الجائزة على الحرام

الصورة الرابعة : ماعلم إجمالا اشتمال الجائزه على الحرام . قد ذكر المصنف هنا أن ماعلم إجمالا اشتمال الجائزة على الحرام يقع على وجوه ، لأن الاشتباه إما أن يكون موجباً للشركة والاشاعة ، كخلط الخل بالخل والسمن بالسمن والحنطة بالحنطة ، وإما أن لايكون موجباً لذلك ، كما اذا اشترى فراشا وغصب فراشا آخر واشتبه احدهما بالآخر . وعلى الاول فاما ان يكون المالك ومقدار المال معلومين ، وإما ان يكونا مجهولين ، وإما ان يكونا مختلفين . فاذا كانا معلومين فلا شبهة في وجوب رد المال الى صاحبه . وان كانا مجهولين فالمورد من صغريات المال الحلال المختلط بالحرام ، فيجب فيه الخمس . وان كانا مختلفين فان كان القدر معلوما والمالك مجهولا فقد تقدم تفصيله في الصورة السابقة .

وان كان القدر مجهولا والمالك معلوما وجب التخلص عن اشتغال الذمة بالمصالحة مع المالك على الثاني — وهو مالا يوجب الاشتباه الشركة — فلا بد من الرجوع الى القرعة ، لأنها لكل أمر مشكل . أو يباع المأخوذ من الجائر ، ويشترك في ثمنه . ثم ذكر أن تفصيل ذلك كله في كتاب الخمس .

أقول : في كلامه نظر من وجهين ، الأول : أنه لاوجه للرجوع الى المصالحة مطلقاً فيما اذا كان المالك معلوما والقدر مجهولا ، لأن المال المذكور قد يكون في يد أحد ، وقد لايكون كذلك . وعلى الأول فالمقدار الذي يعلم صاحبه يرد اليه ، والمقدار الذي لا يعلم صاحبه فهو لذي اليد ، لأنها أمارة الملكية . وعلى الثاني فما هو معلوم المالك أيضاً يرد الى صاحبه ، وفي المقدار المشتبه يرجع الى القرعة . ويحتمل الحكم بالتنصيف للمصالحة القهرية ويستأنس حكم ذلك مما ورد (١) في الودعي . ولكن الظاهر أن الرواية غير نقية السند .

الثاني : أن ظاهر كلام المصنف عدم جريان التقسيم المذكور في القسم الثاني — أعني مالا يكون الاشتباه موجباً للشركة والاشاعة — ولذا اكتفى فيه بالرجوع الى القرعة ، أو بيع المال المشتبه والاشتراك في ثمنه . ولكن الظاهر أن الأقسام المذكورة كلها جارية في القسم الثاني أيضاً . وتقريبه أن المأخوذ من الجائر اذا كان مشتبهاً بالحرام مع عدم كونه موجبا للشركة فاما أن يكون المالك والقدر كلاهما معلومين ، فلا بد من رد المال الى صاحبه . وإما أن يكون القدر معلوما والمالك مجهولا ، وقد تقدم حكمه في الصورة الثالثة . وإما أن يكون القدر مجهولا والمالك معلوما ، فيرجع الى القرعة ، أو يباع ، ويشترك في ثمنه ، كما ذكره المصنف . وإما أن يكون القدر والمالك كلاهما مجهولين ، فيجب فيه الخمس على المشهور ، وذكرنا تفصيل ذلك في كتاب الخمس ، وظاهر المصنف عدم وجوبه هنا . ولكنه مدفوع باطلاق مادل (٢) على وجوب الخمس في المال المختلط بالحرام على القول به ، ودعوى اختصاصه بصورة الاشاعة لاشاهد له

---

(١) راجع ج ٢ ئل باب ١٢ حكم من اودعه إنسان دينارين من الصلح ص ٦٤٣ .

(٢) راجع ج ٢ ئل باب ١ وجوب الخمس في الحلال اذا اختلط بالحرام من الخمس ص ٦١ .

فرع

قال السيد (ره) في حاشيته : (مقتضى إطلاق أخبار الخمس عدم الفرق بين مالو شك في كون الحرام بمقدار الخمس ، أو أقل أو أكثر . وما لو علم بنقصانه عنه أو زيادته عليه مع عدم العلم بمقداره ، وهو الأقوى وفاقاً لسيد المناهل على مانقل . وذهب بعضهم الى الاختصاص بالصورة الاولى ، وأنه لو علم النقص لا يجب إعطاء الخمس ، ولو علم الزيادة لا يكفي ، بل يجب دفع الأزيد) .

ولكن الظاهر هو ماذهب اليه ذلك البعض ، لأن مورد مادل على ثبوت الخمس في المختلط بالحرام إنما هو مالم يعلم كون الحرام زائداً على مقدار الخمس ، أو ناقصا عنه ، أما في صورة العلم بالنقصان فلأن الظاهر من قوله «ع» في رواية الحسن بن زياد (١) : (فان الله تعالى قد رضى من ذلك المال بالخمس) . أن الرضا بالخمس للامتنان على العباد ، والتسهيل عليهم ، ومن الواضح أنه لا امتنان إلا مع احتمال زيادة الحرام على الخمس ، ويضاف الى ذلك أنه لاقائل بوجوب الخمس في هذه الصورة ، ذكر ذلك المحقق الهمداني قدس سره .

وأما في صورة العلم بزيادة الحرام عنه فان الجزء الزائد كبقية المحرمات ، فلاترتفع الحرمة عنه ، وإلا كان ذلك حيلة لأكل أموال الناس . ويضاف الى ذلك عدم القول بالفصل بين صورتي العلم بالزيادة والعلم بالنقيصة ، وحيث عرفت عدم وجوب الخمس مع العلم بالنقيصة فلا بد من القول بعدم وجوبه أيضا مع العلم بالزيادة .

وعلى الجملة إن ظاهر الرواية وقوع المصالحة الشرعية بين الحرام والخمس ، ولا يجري ذلك إلا مع احتمال كونه بمقدار الحرام .

أخذ المال من الجائر

ليس له بنفسه حكم من الأحكام الخمسة

قوله : (واعلم أن أخذ مافي يد الظالم ينقسم باعتبار نفس الأخذ الى الاحكام الخمسة)

أقول : حاصل كلامه : أن أخذ المال من الجائر ينقسم بلحاظ نفس الأخذ الى الأحكام

(١) راجع ج ٢ ئل باب ١٠ وجوب الخمس في الحلال اذا اختلط بالحرام من الخمس ص ٦١ .

الخمسة ، وبلحاظ نفس المال الى المحرم والمكروه والواجب . فالمحرم ماعلم أنه مال الغير مع عدم رضاه بأخذه . والمكروه هو المال المشتبه . والواجب هو مايجب استنقاذه من يد الجائر من حقوق الناس ، وحقوق السادة والفقراء ولو كان ذلك بعنوان المقاصة .

أقول : الظاهر أن الاخذ بنفسه لا يتصف بشيء من الاحكام الخمسة حتى بالاباحة ، بل شأنه شأن سائر الافعال التي لاتتصف بها إلا باعتبار العوارض والطواري ، فان الأخذ قد يتصف بالحرمة ، كأخذ مال الغير بدون إذنه ، وقد يتصف بالوجوب ، كأخذ حقوق الناس من الجائر ، وقد يتصف بالكراهة ، كأخذ المال المشتبه منه بناء على كراهته ، كما ذهب اليه بعض الاصحاب ، وقد تقدم ذلك في البحث عن كراهة أخذ الجائزة من الجائر مع عدم اشتمال أمواله على الحرام وقد يتصف بالاستحباب ، كأخذ المال منه مع عدم العلم بحرمته لزيارة المشاهد والتوسعة على العيال ونحو ذلك من الغايات المستحبة . وقد يتصف بالاباحة ، كأخذ المال منه لغير الدواعي المذكورة .

وظيفة الجائر في نفسه

بالنسبة الى ماأخذه من أموال الناس

قوله : (وكيف كان فالظاهر أنه لااشكال في كون مافي ذمته من قيم المتلفات غصباً من جملة ديونه) . قد فصلنا الكلام في حكم أخذ المال من الجائر . وأما وظيفته في نفسه فلاشبهة في اشتغال ذمته بما أتلفه من أموال الناس ، لقاعدة الضمان بالإتلاف ، فيجب عليه أن يخرج من عهدته . ولا شبهة أيضا في أن ماأخذه من الناس بالظلم يجب عليه رده اليهم لقاعدة ضمان اليد . هذا اذا كان الجائر حياً . وأما اذا مات كانت الاموال المذكورة من جملة ديونه ، فتخرج من أصل التركة ، لقوله تعالى (١) : (من بعد وصية يوصي بها أو دين) وللروايات الواردة في هذه المسألة .

وقد خالف في ذلك الشيخ الكبير كاشف الغطاء (ره) ، فحكم بكونه من الثلث مع الإيصاء به ، ومنع كونه من الديون . واستدل على رأيه هذا بعدم المقتضي ، وبوجود المانع ، أما الاول فبأن ذمة الظالم وإن اشتغلت بالحقوق ، ووجب عليه الخروج من عهدتها إلا ان الدين الذي يخرج من أصل التركة منصرف الى الديون المتعارفة ، فلا يكون مورد البحث مشمولا للآية وما بمعناها .

(١) سورة النساء ، آية : ١٢

وأما المانع فلأن الآية الشريفة وإن دلت على إخراج ديون الميت من أصل التركة ، وبها خصص مادل على أن ماتركه الميت ينتقل الى وارثه . ولكن السيرة القطعية قائمة على أن الضمانات الثابتة بقاعدة ضمان اليد لاتخرج من أصل التركة ، بل تخرج من الثلث مع الايصاء به ، وإلا بقي الميت مشغول الذمة به الى يوم القيامة . وعليه فالآية قد خصصت بالسيرة .

أقول : أما منع المقتضي فقد أشكل عليه المصنف بوجوه ، الاول : (منع الانصراف ، فانا لانجد بعد مراجعة العرف فرقاً بين ماأتلفه هذا الظالم عدواناً ، وبين ما أتلفه شخص آخر من غير الظلمة) فكما أن الاول يخرج من أصل التركة فكذا الثاني .

وثانياً : أنه (لا إشكال في جريان أحكام الدين عليه في حال حياته من جواز المقاصة من ماله كما هو المنصوص (١) وعدم تعلق الخمس والاستطاعة وغير ذلك) .

وثالثاً : انه (لو تم الانصراف لزم إهمال الاحكام المنوطة بالدين وجوداً من غير فرق بين حياته وموته) . ودعوى إطلاق الغني عليه عرفا لاشاهد عليها لأن أهل العرف ليسوا مشرعين لكي تكون إطلاقاتهم حجة شرعية . كما أنهم يرون القمار وبيع المنابذة والحصاة والمعاملة الربوية من المعاملات الصحيحة ، وقد نهى الشارع عنها ، وأزرى عليهم بها .

وأما وجود المانع فأشكل عليه المصنف أيضا بأن السيرة المذكورة ناشئة (من قلة مبالات الناس ، كما هو ديدنهم في أكثر السير التي استمروا عليها ، ولذا لايفرقون في ذلك بين الظلمة وغيرهم ممن علموا باشتغال ذممهم بحقوق الناس من جهة حق السادة والفقراء ، أو من جهة العلم بفساد أكثر معاملاته) وغيرها من حقوق الناس . فلا يمكن رفع اليد عن القواعد المنصوصة المجمع عليها في الشريعة المقدسة بمثل هذه السير الواهية ، بل سيرة المتدينين على عكس السيرة المذكورة فانهم لايفرقون في الديون بين المظالم وغيرها .

ما يأخذه الجائر من الناس
يجوز احتسابه من الزكاة

قوله : (الثالثة : ما يأخذه السلطان المستحل لاخذ الخراج) . أقول : الحقوق الشرعية الثابتة في أموال الناس ، أو في ذممهم أربعة : الخمس والزكاة والخراج والمقاسمة . ولا بأس

---

(١) راجع ج ٢ ئل باب ١١٢ جواز استيفاء الدين من مال الغريم الممتنع مما يكتسب به ص ٥٦١ وج ٢ التهذيب ص ١٠٥ .

بجعل الاخيرين قسما واحداً ، وإذن فهي ثلاثة . أما الخمس فقد أسقطه عمر بن الخطاب ، وتبعه قومه . وذكر بعض المفسرين من العامة أن عمر قد أسقط الخمس في شريعة الاسلام وتبعه أصحابه ، فصارت المسألة إجماعية ، وعلى ذلك فلا جدوى في البحث عن الخمس لعدم اعتقاد الجائر به لكي يأخذه من الناس حتى نبحث في أحكامه ، فيختص الكلام ببقية الحقوق

ثم لا يخفى أن مورد تلك الحقوق الثلاثة هي الغلات الاربع ، والأنعام الثلاثة ، وأراضي المسلمين . وأما الاراضي التي أحياها العامل فلا شيء عليه وإن كان المحيي من غير المسلمين على ماذهب اليه بعض الاصحاب .

ثم إن الكلام هنا يقع في ثلاث نواحي :

الناحية الاولى : اذا أخذ الجائر الحقوق المذكورة من المسلمين فهل تبرء ذممهم عنها أم لا ؟ مقتضى القاعدة الاولية هو العدم ، فان الشارع قد حكم بثبوت تلك الحقوق في ذمم هؤلاء فلا تبرء عنها إلا بصرفها فيما عينه الشارع . وواضح أن الجائر خارج عنه . على أنها لا نتعين في خصوص ما يأخذه الجائر حتى تسقط عن ذممهم ، إلا أن الظاهر من الروايات الآتية في الناحية الثالثة هو جواز أخذ الصدقات والمقاسمات من الجائر ، بل الظاهر من السؤال في رواية الحذاء الآتية أن ذلك من المسلمات ، فتدل تلك الروايات بالملازمة على أن الأموال التي يأخذها الجائر من الناس يجوز احتسابها من الصدقات والمقاسمات ، وإلا لكان على الآخذ أن يرده الى صاحبه . فيدل ذلك على تنزيل يد الجائر في زمان الغيبة منزلة يد السلطان العادل

ويضاف الى ماذكرناه ما في جملة من الروايات (١) من أن العشور التي تؤخذ من الرجل يجوز احتسابها من الزكاة ، إلا اذا استطاع الرجل دفع الظالم ، كما أشار اليه الإمام «ع» في رواية عيص بقوله : (لا تعطوهم شيئا ما استطعتم) . وأما ما ورد في صحيحة أبي أسامة زيد الشحام (٢) من منع الاحتساب ، لأنهم قوم غصبوا ذلك فيمكن حمله على استحباب الاعادة ، كما صنعه الشيخ في التهذيب .

---

(١) كا . عن يعقوب بن شعيب قال : سألت أبا عبد الله «ع» عن العشور التي تؤخذ من الرجل أيحتسب بها من زكاته قال : نعم ان شاء . صحيحة .

كا . عن عيص بن قاسم عن أبي عبد الله «ع» في الزكاة قال : ما أخذوا منكم بنو أمية فاحتسبوا به ولا تعطوهم شيئا ما استطعتم فان المال لا يبقى على هذا أن يزكيه مرتين . صحيحة وغير ذلك من الروايات . راجع ج ١ كا ص ١٥٣ . و ج ٦ الوافي ص ٢١ . وج ٢ ئل باب ١٩ ما يأخذه السلطان على وجه الزكاة من أبواب المستحقين ص ٣٣ .

(٢) راجع البابين المزبورين من ج ٢ ئل ص ٣٣ . و ج ٦ الوافي ص ٢١ .

لايجوز للجائر أخذ الصدقات والمقاسمات من الناس

الناحية الثانية : هل يجوز للجائر أخـذ الصدقة والخراج والمقاسمة من الناس أم لا ؟ وعلى القول بالجواز فهل تبرء ذمته اذا أعطاها لغير أهلها أم لا ؟ قد يقال : إن الولاية في زمان الغيبة وان كانت راجعة الى السلطان العادل الذي وجبت على الناس طاعته ، وحرمت عليهم معصيته ، فاذا غصبها غاصب وتقمصها متقمص كان عاصيا وآثما ، إلا أن هذه الولاية الجائرة تترتب عليها الأحكام الشرعية المترتبـة على الولاية الحقة من حفظ حوزة الاسلام ، وجمع الحقوق الثابتة في أموال الناس ، وصرفها في محلها ، وغير ذلك ، لأن موضوع تلك الاحكام هو مطلق السلطنة ، سواء أكانت حقة أم باطلة ، كما اذا وقف أحد أرضاً ، وجعل توليتها لسلطان الوقت .

وعلى الجملة إن المحرم إنما هو تصدي الجائر لمنصب السلطنة ، لا الأحكام المترتبة عليها ، فانها لاتحرم عليه بعد غصبه الخلافة وتقمصها ، هذا غاية مايمكن أن يقال في جواز تصدي الجائر للامور العامة .

ولكن يرد عليه أن هذا الاحتمال وان كان ممكناً في مقام الثبوت إلا أنه لادليل عليه ، وعلى هذا فالجائر مشغول الذمة بما يأخذه من حقوق المسلمين مالم يخرج من عهدتها .

وذهب السيد في حاشيته الى براءة ذمة الجائر لوجه آخر وحاصله : أن الأئمـة «ع» - وهم الولاة الشرعيون - قد أذنوا لشيعتهم في شراء الصدقة والخراج والمقاسمة من الجائر ويكون تصرفه في هذه الحقوق الثلاثة كتصرف الفضولي في مال الغير اذا انضم اليه إذن المالك ، وح فيترتب عليه أمران ، أحدهما : براءة ذمة الزارع بما دفع الى الجائر من الحقوق المذكورة . وثانيهما : براءة ذمة الجائر من الضمان وإن ترتب عليه الاثم من جهة العصيان والعدوان ، ونظير ذلك ماإذا غصب الغاصب مال غيره فوهبه لآخر ، وأجازه المالك .

ويرد عليه أولا : أن إذن الشارع في أخذ الحقوق المذكورة من الجائر إنما هو لتسهيل الأمر على الشيعة لئلا يقعوا في المضيقة والشدة ، فانهم يأخذون الأموال المذكورة من الجائر ، وأن إذنه هذا وإن كان يدل بالالتزام على براءة ذمة الزارع وإلا لزم منه العسر والحرج المرفوعين في الشريعة ، إلا أنه لااشعار فيه ببراءة ذمة الجائر فضلا عن الدلالة عليها ، وعلى هذا فتصديه لأخذ تلك الحقوق ظلم وعدوان ، فتشمله قاعدة ضمان اليـد

وتلحقه جميع تبعات الغصب وضعا وتكليفا .

وأما تنظير المقام بهبة الغاصب المال المغصوب مع لحوق إجازة المالك فهو قياس مع الفارق ، إذ المفروض أن الجائر لم يعط الحقوق المذكورة لأهلها حتى تبرء ذمته بل أعطاها لغيرهم إما مجانا ، او مع العوض ، وعلى الاول فقد أتلف المال ، فيكون ضامنا له وإن جاز للآخذ التصرف فيه ، وعليه فالعوض يكون للآخذ ، وينتقل المال الى ذمة الجائر ، وعلى الثاني فالمعاملة وإن صحت على الفرض ، إلا أن ما يأخذه الجائر بدلا عن الصدقة يكون صدقة ، ويضمنه الجائر لامحالة .

ونظير ذلك أن الائمة قد أذنوا لشيعتهم فى أخذ ما تعلق به الخمس او الزكاة ممن لا يعطيها او لا يعتقد بها مع ان ذلك يحرم على المعطي وضعا وتكليفا .

جواز أخذ الصدقات والمقاسمات

من الجائر المستحل لذلك

الناحية الثالثة : هل يجوز اخذ مال الصدقة والخراج والمقاسمة من الجائر المستحل لذلك أم لايجوز ؟ وعلى القول بالجواز فهل يملكها الآخذ أم لا ؟ . المشهور ، بل المجمع عليه بين الاصحاب هو الاول . وعن المسالك انه اطبق عليه علمائنا ، ولا نعلم فيه مخالفا . وعن المفاتيح انه لاخلاف فيه . وفى الرياض انه استفاض نقل الاجماع عليه . وقد خالف فى ذلك الفاضل القطيفي . والمحقق الاردبيلي .

ولكن التحقيق يقتضي الاول ، لاطلاق الروايات الكثيرة الدالة على إباحة اخذ الجوائز من الجائر ، وقد تقدمت الاشارة اليها فى البحث عن جوائز السلطان . وتدل عليه ايضا الروايات الخاصة الواردة فى خصوص المقام ، منها رواية الحذاء (١) وهي تدل على المقصود بثلاث فقرات : الفقرة الاولى : ان السائل جعل جواز اخذ الصدقات من السلطان الجائر مفروغا عنه ، وإنما سأل عما اذا اخذ الجائر من الناس اكثر من الحق الذي يجب عليهم . فقال الامام «ع» : (لابأس به حتى تعرف الحرام بعينه) .

وقد اورد عليه المحقق الاردبيلي فى محكي كلامه (بأن قوله «ع» : لابأس به حتى تعرف الحرام منه لايدل إلا على جواز شراء ما كان حلالا ، بل مشتبها ، وعدم جواز

(١) صحيحة . راجع ج ٢ ئل باب ٨١ جواز شراء ما يأخذه الظالم مما يكتسب به ص ٥٥٤ . و ج ٢ التهذيب ص ١١٢ .

ما كان معروفا أنه حرام بعينه ، ولا تدل على جواز شراء الزكاة بعينها صريحا . نعم ظاهرها ذلك . لكن لاينبغي الحمل عليه ، لمنافاته العقل والنقل . ويمكن ان يكون سبب الاجمال منه التقية) .

ويرد عليه أولا : ان الرواية صريحة في المطلوب ، فان الضمير في قوله «ع» : (لا بأس به) يرجع الى شراء إبل الصدقة وغيرها ، فلا وجه لانكار الاردبيلي صراحة هذه الفقرة في المقصود .

وثانيا : ان حكم العقل بقبح التصرف في مال الغير بدون إذنه وان كان مما لاريب فيه وكذا لاشبهة في دلالة جملة من الروايات (١) على حرمته ، إلا ان إذن الشارع فيه احيانا يوجب ارتفاع القبح ، وتخصيص العمومات ، وعليه فجواز اخذ الصدقات من الجائر لاينافي حكم العقل والنقل ، لأن اخذ الجائر هذه الحقوق من المسلمين وان كان على وجه الظلم والعدوان ، إلا ان الشارع أجاز لغير الجائر ان يأخذها منه ، ومن هنا لم يتوهم احد ان إذن الشارع في التصرف في الاراضي المتسعة والانهار الكبار وغيرهما ينافي حكم العقل والنقل

وثالثا : انه لاوجه لانكاره صراحة هذه الفقرة في المطلوب ، ودعواه ظهورها فيه ، ثم إنكاره الظهور ايضا ، لمنافاته العقل والنقل . نعم له إنكار حجيتها من الأول سواء كانت صريحة في المطلوب أم ظاهرة فيه ، كما هو كذلك في كل دليل ينافي العقل والنقل .

ورابعا : انه لاوجه لاحتمال التقية في الرواية وجعلها سبب الاجمال فيها ، لأن مجرد معارضة الرواية لعموم آية او رواية ، او إطلاقها لايسوغ حملها على التقية ، بل يلتزم بالتخصيص او التقييد .

لايقال : لا وجه لحمل لفظ السلطان الوارد في الرواية على السلطان الجائر ، ولماذا لايحمل على السلطان العادل ، فتبعد الرواية عما نحن فيه .

فانه يقال : ظاهر قول السائل : (وهو يعلم انهم يأخذون منهم اكثر من الحق الذي يجب عليهم) انه فرض الكلام في الجائر ، لأن العادل لايعمل ذلك . ويضاف الى ماذكرناه انا لم نسمع بوجود السلطان العادل في زمان السائل وما يقاربه .

الفقرة الثانية : ان السائل قد احتمل حرمة شراء الانسان صدقات نفسه من الجائر ، فسأل الامام «ع» عنها ، فقال «ع» : (إن كان قد اخذها وعزلها فلا بأس) فهذه الفقرة ايضا صريحة في المطلوب . وإنما قيد الامام «ع» جواز شراء الصدقات بالأخذ والعزل معا ، ولم يكتف بالعزل فقط ، لأن الصدقات لا تتعين بأمر الجائر بالعزل ، فاذا

(١) قد تقدم التعرض لها في ص ١٤٤

اشتراها قبل الأخذ والعزل فقد اشترى مال نفسه، وهو بديهي البطلان، فان البيع تبديل المالين في طرفي الاضافة، وهو غير معقول في شراء الانسان مال نفسه. وسنتعرض لذلك في أوائل البيع انشاء الله.

وقد يقال: إن المراد من المصدق في قول السائل: (فما ترى في مصدق يجيئنا الخ). هو العامل من قبل السلطان العادل، ووجه السؤال هو احتمال أن لايكون العامل وكيلا في بيعها، فتكون الرواية أجنبية عن المقام. ويرده أن الرواية واردة في الجائر، وقد تقدم مايدل على ذلك.

الفقرة الثالثة: أن السائل قد احتمل عدم كفاية الكيل السابق في الشراء، فسأل الامام «ع» عن ذلك فقال: (إن كان قبضه بكيل وأنتم حضور ذلك فلا بأس بشرائه منه من غير كيل). لأن الكيل إنما اعتبر طريقا الى تعيين مقـدار المكيل بأي نحو اتفق، ولا دليل على اعتباره عند البيع. فهذه الفقرة أيضا صريحة في جواز شراء الصدقات من الجائر

لايقال: المراد من القاسم المذكور في السؤال هو المزارع أو وكيله، فلامدخل للرواية فيما نحن فيه.

فانه يقال: اتحاد السياق يقتضي أن يراد من القاسم عامل الصدقة، لاالمزارع أو وكيله على أن الظاهر من إطلاق لفظ القاسم (الذي هو من المشتقات) هو من كانت القسمة حرفة له، ولا يطلق ذلك على المزارع للارض بقسمة حاصله.

وقد يتوهم أن الرواية إنما تعرضت لحكم الصدقة فقط، فلا تشمل الخراج والمقاسمة. ولكن يرد عليه أولا: أن مقابلة القاسم بالمصدق في الرواية تدل على إرادة كل من المقاسمة المصطلحة والصدقات. وثانيا: أن إطلاق لفظ القاسم يشمل الخراج والمقاسمة الزكاتية، فلا وجه لصرفه الى الثاني. وثالثا: يكفينا تعرض الرواية لخصوص الصدقات، فيثبت الحكم في غيرها بعدم القول بالفصل، لأن كل من قال بجواز أخذ الصدقات من الجائر قال: بجواز اخذ الخراج والمقاسمة منه.

ومنها رواية اسحاق بن عمار (١) قال: سألته عن الرجل يشتري من العامل وهو يظلم قال: (يشتري منـه مالم يعلم أنه ظلم فيه أحداً). فان ظاهر الشراء من العامل هو شراء الحقوق المذكورة منه، فتدل هذه الرواية أيضا على المطلوب.

وأشكل عليها الفاضل القطيفي بأن المراد من العامل هو عامل الظلمة، وقد عرفت فيما سبق أنه لامانع من أخذ أموالهم مالم يعلم أنها من الحرام، فتكون الرواية بعيدة عن المقام

---

(١) قد ذكرنا هذه الرواية في ص ٥٠٤.

وفيه أن هذه الدعوى وان لم تكن بعيدة في نفسها ، ولكن يدفعها اطلاق الرواية ، وعدم تفصيل الامام «ع» بين المقامين .

ومنها رواية أبي بكر الحضرمي (١) فانها ظاهرة في حل مايعطيه الجائر للناس من بيت المال ، سواء كان ذلك بعنوان البذل ، أم الاجرة على عمل . وقد ذكر المحقق الكركي أن هذا الخبر نص في الباب وقد تعجب منه الأردبيلي وقال : (أنا مافهمت منه دلالة ما ، وذلك لأن غايتها ماذكر ذلك ، وقد يكون شيء من بيت المال ، ويجوز أخذه وإعطاؤه للمستحقين ، بأن يكون منذوراً ، أو وصية لهم ، ويعطيهم ابن أبي شمال وغير ذلك) .

ولكن يرد عليه أنه اذا تحقق للرواية ظهور فان مجرد الاحتمال على خلافه لايسوغ رفع اليـــد عنه ، وإلا لانسد باب الاجتهاد ، فان كل ظاهر يحتمل خلافه ، نعم لايجوز الاستدلال بالرواية المذكورة على المقصود من جهة اخرى ، وهي أن الامام «ع» قد علل التعريض على ابن أبي شمال بأنه لم يبعث الى أبي بكر الحضرمي بعطائه حيث قال : (أما علم أن لك في بيت المال نصيبا) . وظاهر هذا التعليل أن جواز الأخذ من جهة ثبوت الحق في بيت المال ، فيجوز له الاخذ بمقدار حقه ، إلا أنه لادلالة فيها على جواز أخذ الحقوق الثلاثة من الجائر مطلقا ، لكون الدليل أخص من المدعى .

ومنها الأخبار (٢) الواردة في جواز تقبل الأراضي الخراجية ، وتقبل خراجها ،

---

(١) قال : دخلت على ابي عبد الله (ع) وعنده اسماعيل ابنه فقال : مايمنع ابن أبي شمال أن يخرج شباب الشيعة فيكفونه مايكفيه الناس ويعطيهم مايعطي الناس ؟ ثم قال لي : لم تركت عطاءك ؟ قال : قلت مخافة على ديني ، قال : مامنع ابن أبي شمال أن يبعث اليك بعطائك أما علم أن لك في بيت المال نصيبا . مجهولة لعبد الله بن محمد الحضرمي . في نسخة ئل سمال وفي يب سماك . راجع ج ١٠ الوافي ص ٢٧ . و ج ٢ ئل باب ٨٠ جوائز الظالم حلال مما يكتسب به ص ٥٥٤ . و ج ٢ التهذيب ص ١٠٢ .

(٢) راجع ج ١٠ الوافي باب ١٦٥ قبالة الأرضين ص ١٣٦ وباب ١٦٧ الرجل يستأجر الأرض فيواجرها بأكثر مما استأجرها ص ١٤٠ . و ج ٢ ئل باب ٧١ حكم الشراء من أرض الخراج والجزية وباب ٧٢ أحكام الأرضين من الجهاد ص ٤٣٨ وص ٤٣٩ . و ج ١ كا باب ١٤٠ اشتراء أرض الخراج من السلطان ص ٤١٠ . وباب ١٣١ قبالة أرض أهل الذمة وجزية رؤوسهم ومن يتقبل الأرض من السلطان ص ٤٠٦ . وباب ١٣٣ الرجل يستأجر الأرض ص ٤٠٧ .

وفي ج ١٠ الوافي باب ١٠٦ بيع الغرر والمجازفة ص ٩١ . و ج ٢ ئل باب ١٢ أنه —

وخراج الرجال والرؤوس من الجائر ، فانها تدل بالملازمة على جواز شراء الخراج والمقاسمة والصدقة منه .

وتوضيح الدلالة أن التقبل قد يتعلق بالأرض ، وقد يتعلق بالخراج . أما الاول فتشهد به جملة من الروايات . ولعل الوجه في تجويز الشارع ذلك أن لا تبقى الأرض معطلة ، ولا شبهة أن هذه الجهة لاترتبط بما نحن فيه . وأما تقبل الخراج فتدل عليه جملة اخرى من الروايات . ولا ريب في دلالة هذه الجملة على المطلوب ، إذ لا فارق بين شراء الحقوق المذكورة من الجائر ، أو أخذها منه مجانا ، وبين تقبلها ، فان الغرض هو مطلق الأخذ ، ولذا نوهنا في صدر المسألة بأن الاخذ أعم من أن يكون مع العوض أو بدونه .

لايجوز للجائر إقطاع شخص خاص شيئا من الاراضي الخراجية

وينبغي التنبيه على امور ، الاول : هل يجوز للجائر إقطاع شخص خاص شيئاً من الاراضي الخراجية وتخصيصها به أم لا ؟ الظاهر هو الثاني ، لدلالة الاخبار (١) الكثيرة على أن الاراضي الخراجية للمسلمين ، فلا يجوز لأحد أن يتولى التصرف عنهم ، إلا الامام «ع» أو من كان مأذوناً من قبله . وعليه فان قلنا بكون الجائر ولي الأمر في زمان الغيبة ، أو قلنا بكونه مأذوناً من قبل الامام (ع) في التصدي للامور العامة فلا بأس بتصرفه في تلك الاراضي من قبل المسلمين على أي نحو شاء ، وان لم نقل بهما كما هو الظاهر لعدم الدليل عليهما فيحرم عليه التصرف فيها وضعا وتكليفا .

— لايجوز بيع مايضرب الصياد بشبكته من ابواب عقد البيع ص ٥٧١ . عن الهاشمي عن أبي عبد الله (ع) قال : سألته عن الرجل يتقبل خراج الرجال وجزية رؤوسهم وخراج النخل والشجر والاجام والمصائد والسمك والطير وهو لايدري لعل هذا لايكون أبداً أو يكون أيشتريه وفي أي زمان يشتريه ويتقبل به منه ؟ فقال : اذا علمت أن من ذلك شيئا واحداً قد أدرك فاشتره . موثقة لأبان بن عثمان . ورواها الكليني باختلاف يسير في ج ١ كا باب ٨٣ بيع المجازفة ص ٣٨٤ . إلا أن في طريقه عبد الله بن محمد بن عيسى وهو مهمل

(١) راجع ج ١٠ الوافي ص ١٤٣ . و ج ٢ ئل باب ٧١ شراء أرض الخراج من الجهاد ص ٤٣٨ .

شراء الصدقات من الجائر

قبل أخذه إياها من الناس

الامر الثاني : هل يجوز شراء الصدقات من الجائر قبل أخذه إياها من الناس أم لايجوز ذلك إلا بعد الاخذ ؟ ظاهر عبارات الاكثر ، بل الكل أن الحكم مختص بما يأخذه السلطان من المسلمين ، فلا يجوز شراء مافي ذمـة مستعمل الاراضي الخراجية أو المحوالة عليه ، وصرح جماعة جواز ذلك للأخبار الواردة في تقبل الأراضي الخراجية وتقبل خراجها وجزية الرؤوس من الجائر قبل أخذه إياها (وقد تقدمت الاشارة اليها آنفا) فان تقبل الخراج من الجائر ليس إلا شراؤه منه .

وأما اختصاص عبارات الفقهاء بصورة الشراء بعد الاخذ فمبني على الغالب .

لايقال : ان قوله (ع) في رواية الحذاء المتقدمة : (ان كان قد أخذها وعزلها فلا بأس) . يدل على حرمة الشراء قبل الأخذ والعزل ، ولا اختصاص لذلك بالصدقات ، لعدم القول بالفصل بينها ، وبين الخراج والمقاسمة .

فانه يقال : ان الرواية وان كانت ظاهرة في ذلك ، الا أنه ظهور بدوي يزول بالتأمل فيها ، فانها بعيدة عما نحن فيه . لأن الظاهر من قول السائل : (فما ترى في مصدق يجيئنا فيأخذ منا صدقات أغنامنا فنقول : بعناها الخ) . أن الجابي هو العامل من قبل الجائر ، اذ لم يتعارف تصدي الجائر لذلك بنفسه ، وعلى هذا فكلما أخذه العامل من حقوق المسلمين جاز شراؤه منه ، لقاعدة اليد المقتضية لحمل معاملاته على الصحة ، فانه من المحتمل أن يكون العامل مأذونا في البيع كما هو مأذون في الجباية .

ولكن ذلك لايجري فيما قبل الاخذ ، لأن حمل فعل المسلم على الصحة في المعاملات إنما هو في الشرائط العائدة الى العقد فقط . وأما شرائط العوضين وأشباهها فلابد من إحرازها بدليل آخر من قاعدة اليد ونحوها ، وهي منتفية في هذه الصورة ، فاذا باع أحد شيئا ، ولم نحرز مالكيته له ، أو كونه وكيلا مفوضا في البيع فان الاثر لايترتب على بيعه ، وقد ظهر مما تقدم أن الرواية إنما وردت على طبق القواعد . ويضاف الى ذلك ماتقدم سابقا من أن الرواية ناظرة الى عدم جواز الشراء قبل الاخذ ، لأن الصدقات لاتتعين بأمر الجائر بالعزل فاذا اشتراها قبل الاخذ فقد اشترى مال نفسه ، وهو واضح البطلان .

حكم الاراضى الخراجية حال الغيبه

الامر الثالث : لاشبهة في أن الاراضي الخراجية ملك لجميع المسلمين ، كما عرفت فى الامر الأول ، فلا بد من صرف أجرتها فى مصالحهم العامة ، كما لاشبهة فى أن أمر التصرف فيها وفى خراجها الى الامام (ع) ، وإنما الاشكال فى حكمها حال الغيبة . وقد اختلفوا فى ذلك على أقوال قد تعرض لها السيد فى حاشيته ، ولا يهمنا ذكره ، والذي يهمنا أمره أنه لم يستشكل أحد من الأصحاب فى أن السلطان الجائر غاصب للخلافة ، وقائم فى صف المعاندة لله ، إلا أنه ذهب جمع منهم الى حرمة التصرف فى تلك الاراضي وفى خراجها بدون إذنه بتوهم أنه ولي الآمر فى ذلك بعد غصبه الخلافة ، لأن موضوع التصرف فيهما هو السلطنة وان كانت باطلة فاذا تحققت يترتب عليها حكمها .

إلا أنك قد عرفت سابقا عدم الدليل على ذلك ، بل غاية ماثبت لنا من الأخبار الكثيرة ـ التي تقدم بعضها ـ هو نفوذ تصرفات الجائر فيما أخذه من الناس باسم الخراج والمقاسمة والصدقة ، بمعنى أن الشارع قد حكم بجواز أخذها منه ، وببراءة ذمة الدافع منها وان بقى الجائر مشغول الذمة بها مالم يؤدها الى أهلها ، وقد عرفت ذلك فيما سبق .

وتقدم أيضا أن حكم الشارع بنفوذ معاملة الجائر على النحو المذكور إنما هو لتسهيل الامر على الشيعة لكيلا يقعوا فى العسر والحرج فى معاملاتهم ، وامور معاشهم ، ولم يدل دليل على أزيد من ذلك حتى أنه لو أمكن إنقاذ الحقوق المذكورة من الجائر ولو بالسرقة والخيانة ، وإيصالها الى أهلها وجب ذلك فضلا عن أن ترد اليه .

ثم لايخفى أن المستفاد من بعض الاخبار (١) إنما هو حرمة دفع الصدقات الى الجائر اختياراً ، وبعدم القول بالفصل بينها وبين الخراج والمقاسمة نحكم بحرمة دفعها اليه أيضا اختياراً ، بل يمكن استيناس التعميم من رواية علي بن يقطين (٢) حيث انه كان يأخذ أموال الشيعة علانية ، ويردها اليهم سراً . وأيضا يمكن استيناس التعميم من صحيحة زرارة (٣) فانها تدل على أنه اشترى ضريس من هبيرة أرزاً بثلاثمائة الف ، وأدى المال الى

---

(١) قد تقدمت الاشارة اليها في ص ٥٣٣ .

(٢) مجهولة . راجع ج ١ كا ص ٣٥٩ . و ج ٢ ئل باب جواز الولاية من الجائر ، مما يكتسب به ص ٥٥٠ .

(٣) راجع ج ٢ ئل باب ٨١ شراء مايأخذه الظالم باسم المقاسمة مما يكتسب به ص ٥٥٤

بني أمية ، وعض الإمام «ع» إصبعه على ذلك ، لأن أمرهم كان في شرف الانقضاء ، وكان أداء المال اليهم بغير إكراه منهم ، بل كان ذلك باختيار ضريس ، فيستفاد من ذلك أنه لايجوز دفع الخراج الى الجائر مع الاختيار . وقال المصنف : (فان أوضح محامل هذا الخبر أن يكون الأرز من المقاسمة)

حكم شراء مايأخذه الجائر

من غير الأراضي الخراجية

الامر الرابع : هل يختص جواز شراء الخراج والمقاسمة بما أخذه الجائر من الاراضي الخراجية ، أو يعم مطلق ماأخذه من الاراضي باسم الخراج والمقاسمة وان لم تكن الارض خراجية ، وتوضيح ذلك أن الأرض قد تكون خراجية ، كالأراضي التي فتحت عنوة أو صلحاً فهي لجميع المسلمين . وقد تكون شخصية ، كالاراضي المحياة ، فانها ملك للمحي ، وكالاراضي التي أسلم أهلها طوعا ، فانها لمالكها الاول ، وقد تكون من الانفال، كالجبال ، وبطون الاودية ونحوها .

أما القسم الأول فلا ريب في كونه مشمولا للأخبار المتقدمة الدالة على جواز شراء الحقوق الثلاثة من الجائر على النحو الذي عرفته آنفاً .

وأما القسم الثاني فهو خارج عن حدود تلك الاخبار قطعا ، ولم يقل أحد بثبوت الخراج فيها . وعليه فاذا أخذ الجائر منه الخراج كان غاصبا جزما ، ولا يجوز شراؤه منه .

وأما القسم الثالث فهو وان لم يكن من الاراضي الخراجية ، إلا أن مايأخذه الجائر من هذه الاراضي لايبعد أن يكون محكوما بحكم الخراج المصطلح ، ومشمولا للروايات الدالة على جواز شراء الخراج من الجائر بعدما كان أخذ الجائر إياه بعنوان الخراج ولو كان ذلك بجعل نفسه .

ويرد عليه أن هذا القسم خارج عن موضوع الأخبار المذكورة ، فانها مسوقة لبيان جواز المعاملة على الحقوق الثلاثة من التقبل والشراء ونحوهما ، وليس فيها تعرض لموارد ثبوت الخراج وكيفيته ومقداره ، بل لابد في ذلك كله من التماس دليل آخر ، ولا دليل على إمضاء ماجعله الجائر خراجا وان لم يكن من الخراج في الشريعة المقدسة .

اختصاص الحكم بالسلطان المدعى للرياسة العامة

الأمر الخامس : ذكر المصنف أن (ظاهر الأخبار ومنصرف كلمات الأصحاب الاختصاص بالسلطان المدعي للرياسة العامة وعماله ، فلا يشمل من تسلط على قرية أو بلدة خروجا على سلطان الوقت ، فيأخذ منهم حقوق المسلمين) . فلا يكون ذلك مشمولا للاخبار المتقدمة ، ولا يجوز شراؤها منه . والوجه في ذلك أن الاخبار المذكورة لم ترد على سبيل القضايا الحقيقية ، فليس مفادها أن كل متصد لمنصب الخلافة والسلطنة تترتب على دعواه الاحكام المزبورة ، بل موردها القضايا الخارجية ، أعني السلاطين الذين يرون أنفسهم أولياء الامور للمسلمين بحيث لا يمكن التخلص عن مكرهم ، ويدعون عليهم الولاية العامة في الظاهر وان كانت عقيدتهم على خلاف دعواهم ، كجملة من الخلفاء السابقين . ومن الواضح أن المسؤول عنه في تلك الروايات إنما هو تصرفات هؤلاء الخلفاء في الحقوق الثابتة على المسلمين

وعليه فليس في تلك الروايات عموم ، ولا إطلاق لكي يتمسك به في الموارد المشكوكة وفي كل متزعم أطلق عليه لفظ السلطان ، وح فلا بد من الاقتصار في الاحكام المذكورة على المقدار المتيقن ، وهي القضايا الشخصية الخارجية ، ولا يجوز التعدي منها إلا الى ماشاكلها في الخصوصيات . ومن هنا يظهر عدم شمول الأخبار المزبورة لسلاطين الشيعة الذين اتصفوا بأوصاف المخالفين فضلا عن شمولها لمن تسلط على قرية أو بلدة خروجا على سلطان الوقت ، وأخذ من أهلها أموالهم باسم الخراج والمقاسمة والصدقة ، فلا تبرء بذلك ذمم الزارعين ، ولا يجوز شراؤها من هؤلاء الظالمين ، لأن ذلك يدخل فيما اخذ على سبيل الظلم والعدوان .

وقد يقال بشمول الاحكام المتقدمة لكل من يدعي الرياسة ومنصب الخلافة ولو على على قرية أو بلدة ، لقاعدة نفي العسر والحرج . ولكن يرد عليه أنه قد يراد بذلك لزوم الحرج على الذين يأخذون الأموال المذكورة من هؤلاء الظلمة المدعين للخلافة ، وهو واضح البطلان ، وأي حرج في ترك شراء ما في يد السراق والغصاب مع العلم بكونه غصباً وسرقة . على أن ذلك لو صح لجاز أخذ الأموال المحرمة من أي شخص كان ، وهو بديهي البطلان .

وقد يراد بذلك لزوم الحرج على الزارعين وأولياء الاراضي ، اذا وجب عليهم أداء تلك الحقوق ثانيا ، فيرتفع بدليل نفي الحرج ، ولكنه أيضاً بيّن الخلل ، فان لازم ذلك أن

الانسان اذا أجبره سارق أو غاصب على إعطاء حقوق الله أو حقوق الناس أن تبرء ذمته بالدفع اليه ، لتلك القاعدة ، ولم يلتزم بذلك فقيه ، ولا متفقه .

عدم اختصاص الحكم بمن يعتقد

كون الجائر ولي الأمر

الأمر السادس : قد عرفت أنه لاشبهة في جواز أخذ الصدقة والخراج من الجائر ، فهل يختص ذلك بالحقوق التي أخذها من المعتقدين بخلافته وولايته ، أم يعم غيرها ؟ الظاهر أنه لافارق بينهما ، لاطلاق الروايات المتقدمة ، بل ورد بعضها فيما كان المأخوذ منه مؤمناً كروايتي الحذاء واسحاق بن عمار ، وبعض ماورد في تقبل الارض ـ وقد تقدمت الاشارة الى هـــذه الروايات آنفاً ـ ومن الواضح أن المؤمن لا يعتقد بخلافة الجائر وكونه ولي أمر المسلمين .

تقدير الخراج منوط برضى الموجر والمستأجر

الامر السابع : ليس للخراج قدر معين ، بل المناط فيه مارضى به السلطان ومستعمل الارض بحيث لايكون فيه ضرر على مستعمل الأرض ، فان الخراج هو اجرة الأرض ، فيناط تقديره برضى الموجر والمستأجر ، كالنصف والثلث والربع ونحوها ، فان زاد على ذلك فالزائد غصب يحرم أخذه من الجائر . ويدل على ماذكرناه قوله «ع» في مرسلة حماد الطويلة (١) (والارضون التي أخذت عنوة بخيل ورجال فهي موقوفة متروكة في يدمن يعمرها ويحييها ويقوم عليها على صلح مايصالحهم الوالي على قدر طاقتهم من الحق : النصف والثلث والثلثين وعلى قدر مايكون صالحاً ولا يضرهم) .

شراء الصدقة من الجائر على

على وجه الاطلاق

الامر الثامن : المستفاد من الروايات المتقدمة هو جواز شراء الصدقة والخراج والمقاسمة من الجائر على وجه الاطلاق ، سواء كان المأخوذ بقدر الكفاف والاستحقاق ، أم أزيد .

---

(١) راجع ج ١ كا ص ٤٢٤ . و ج ٦ الوافي ص ٤٠ .

وأما الأخذ المجاني فيحرم من أصله إن كان الآخذ غير مستحق لذلك ، وإلا يحرم الزائد على قدر الاستحقاق . ويشعر بما ذكرناه قوله «ع» في رواية الحضرمي : (أما علم أن لك في بيت المال نصيباً) . وقد تعرضنا لها سابقا (١) ورميناها الى الجهالة .

نعم لا بأس بأخذها للاستنقاذ ، وح فلا بد من إيصالها الى الحاكم الشرعي مع التمكن منه ، وإلا أوصلها الى المستحقين .

وقد يتوهم جواز الأخذ مطلقاً ، للأخبار الدالة على حلية أخذ الجوائز من السلطان . وقد تقدمت جملة منها في البحث عن ذلك . ولكن هذا التوهم فاسد ، فان تلك الأخبار غير متعرضة لحكم الحقوق الثلاثة نفيا وإثباتا .

شرائط الاراضى الخراجية

الأمر التاسع : الاراضي الخراجية إنما تثبت بشرائط ثلاثة ، الشرط الاول : أن تكون الارض مفتوحة عنوة أو صلحا أو تكون من الانفال على الاحتمال المتقدم (٢) ويثبت ذلك بالشياع المفيد للعلم ، وبشهادة العدلين ، وكذا يثبت بالشياع المفيد للظن المتاخم للعلم اذا قلنا بكفايته في كل ما تعسرت إقامة البينة عليه ، كالنسب والوقف والملك المطلق ونحوها ، وبقول العدل الواحد اذا قلنا بحجيته في الموضوعات ، وهذه الامارات حاكمة على أصالة عدم كون الارض مفتوحة عنوة .

وقد يقال بثبوت الفتح عنوة بالسيرة وبحمل فعل الجائر على الصحة فان أصالة الصحة لا تختص بفعل العادل ، أما السيرة فان كان المراد بها سيرة الجائرين فهي مقطوعة البطلان لانهم لا يلتزمون بالأحكام الشرعية ، بل يرتكبون الأفعال الشنيعة ، ولا يفرقون بين الحلال والحرام ، فكيف يبقى مع ذلك اطمئنان بالسير الدائرة بينهم ، ويزداد ذلك وضوحا بمراجعة التواريخ وملاحظة أحوال الخلفاء السابقين وأفعالهم .

وإن كان المراد بها سيرة الفقهاء على معاملة جملة من الاراضي كمعاملة الاراضي الخراجية فهو متين . ولكن الاشكال في الصغرى ، فأي أرض ثبتت كونها مفتوحة عنوة أو صلحا لكي يحكم بكونها خراجية .

ومن هنا يتضح أن البحث في ذلك خال عن الفائدة ، فان الجائرين في يومنا هذا لا يأخذون الخراج بعنوان الولاية والاستحقاق ؛ بل لا يعتقدون بذلك ، ومعه يأخذون

(١) في ص ٥٤٥ . (٢) في ص ٥٤٢ .

فريقاً من أموال الناس باسم الخراج، كالمكوس والكمارك وغيرهما .

وأما حمل فعل الجائر على الصحة فسيأتي التعرض له عند بيان الضابطة للأراضي .

والتحقيق أن تحرير البحث في المقام يقع في ثلاث نواحي ، الناحية الاولى : أن الارض التي تكون بيد الزارع قد توجد فيها علامة تدل على كونها مسبوقة باليد ، وقد لاتكون كذلك ، وعلى الأول فقد تمضي مدة يطمئن الزارع بعدم بقاء المالك عادة ، وقد لايكون كذلك . فعلى الأول تكون الأرض وخراجها للإمام «ع» ، لأنه وارث من لاوارث له ، ومع الشك في وجود الوارث فالاصل عدمه اذا كان هنا علم عادي بموت الأبوين .

وعلى الثاني تعامل الاراضي وخراجها معاملة مجهول المالك ، ومن هنا يتضح مافي كلام المصنف من إثبات عدم الفتح عنوة ، وعدم تملك المسلمين وغيرهم بأصالة العدم . ووجه الضعف هو أن كون الأرض معلمة بما يدل على أنها مسبوقة باليد مانع عن الرجوع الى الأصل .

وعلى الثالث ـ وهو مااذا لم تكن في الأرض علامة تدل على كونها مسبوقة باليد ـ فان ثبت كونها خراجية فلا كلام لنا فيه ، وإن لم يثبت ذلك فهل يمكن إثبات ذلك بحمل فعل الجائر على الصحة أم لا ؟ الظاهر هو الثاني ، فقد عرفت فيما سبق أن معنى حمل فعل المسلم على الصحة في غير المعاملات هو أن لايعامل معاملة الكاذب ، ومن المعلوم أنه لادلالة في ذلك على ترتيب آثار الصدق عليه .

على أن الحمل على الصحة إنما هو فيما اذا كان الفاعل على الصلاح والسداد ، وإلا فلا موجب له ، كما في الخبر (١) ولكنه ضعيف السند .

وقد يقال بحمل فعل الجائر على الصحة من ناحية وضع يده عليها وأخذه الخراج منها . ولكن يرد عليه أن وضع اليد إنما يحمل على الصحة فيما اذا احتملت صحته ، وأحرز واضع اليد جواز ذلك ، ومن المعلوم جزما أن الجائر لم يحرز كون الأراضي التي هي تحت تصرفه خراجية ، فتكون يده عليها يد غصب وعدوان . وعلى هذا فمقتضى القاعدة أن الأرض ملك للزارع ، لأن من أحيى أرضا فهي له .

الناحية الثانية : أن الأرض التي بيد الزارع إما أن تكون معمورة قبل أخذها من

---

(١) عن الجلاب قال : سمعت ابا الحسن «ع» يقول : اذا كان الجور أغلب من الحق لم يحل لأحد أن يظن بأحد خيراً حتى يعرف ذلك منه . ضعيف بسهل . ومحمد بن الحسن ابن شمون . ومجهول بجلاب . راجع ج ١ كا باب ١٥٥ نادر من المعيشة ص ٤١٥ . وج ٢ ئل باب ٩ عدم جواز ايتمان الخائن من كتاب الوديعة ص ٦٤٢ .

الجائر أو مواتاً ، وعلى الثاني فهي لمن أحياها ، للاخبار الدالة على أن من أحيي أرضاً فهي له (وقد ذكرت هذه الاخبار في كتاب إحياء الموات) وعلى الاول فاما أن يحتمل بقاء المالك أولا ، وعلى الاول تكون الارض من مجهول المالك ، وعلى الثاني فهي ملك للامام لانه وارث من لاوارث له ، واحتمال وجود وارث غيره مدفوع بالاصل ، إلا اذا احتمل بقاء العمودين فتكون الارض أيضاً من مجهول المالك .

الناحية الثالثة : أخذ الخراج ممن أخذه من الجائر حكمه حكم أخذه من نفس الجائر فان احتمل في حقه أنه يعرف الاراضي الخراجية ، وبعلم أن ماأخذه الجائر من تلك الاراضي حمل فعله على الصحة ، وعومل معاملة المالك ، وإلا كان المقام من قبيل تعاقب الأيدي على المال المغصوب .

الشرط الثاني : أن يكون الفتح باذن الامام (ع) ، واعتبار هذا الشرط هو المشهور بين الفقهاء ، وذهب صاحب المستند وبعض آخر الى عدم اعتباره في كون الأرض خراجية . وتحقيق ذلك أن الكلام قد يقع في الشبهة الحكمية ، بمعنى أنه هل يعتبر إذن الامام (ع) في الفتح أم لا ؟ وقد يقع في الشبهة الموضوعية ، وأنه بعد اعتبار إذن الامام في ذلك فبأي طريق يثبت كون الارض خراجية عند الشك في ذلك .

أما اعتبار إذن الامام (ع) في الفتح فتدل عليه رواية الوراق (١) .

ويرد عليه أولا : أن الرواية مرسلة لايصح الاعتماد عليها . وثانياً : أن النسبة بينها وبين الروايات (٢) الدالة على أن الارض الخراجية التي فتحت بالسيوف للمسلمين هي العموم من وجه ، لأن المرسلة أعم من حيث شمولها للمنقولات ، وتلك الروايات أعم ، لاطلاقها من ناحية إذن الامام (ع) ، فتقع المعارضة بينهما في الاراضي التي أخذت بغير إذن الامام فتكون بمقتضي المرسلة ملكا للامام (ع) ، وبمقتضى تلك الروايات ملكا للمسلمين ، فيحكم بالتساقط ، ويرجع الى عموم قوله تعالى (٣) : (واعلموا أنما غنمتم من شيء فان لله خمسه)

والحاصل أنه لادليل على اعتبار الشرط الثاني في كون الأراضي المفتوحة للمسلمين . ويضاف الى ذلك خبر محمد بن مسلم (٤) فان ظاهرها أن الاراضي المفتوحة بعد رسول الله (ص)

---

(١) عن رجل سماه عن ابي عبد الله (ع) قال : اذا غزا قوم بغير إذن الامام فغنموا كانت الغنيمة كلها للامام واذا غزوا بأمر الامام فغنموا كان للامام الخمس . مجهولة .

(٢) تقدمت الإشارة اليها في ص ٥٣٩ .

(٣) سورة الانفال ، آية : ٤٢ .

(٤) عن أبي جعفر (ع) قال : سألته عن سيرة الامام في الأرض التي فتحت بعد —

حكمها حكم أرض العراق، وأنها ملك للمسلمين .

وأما الكلام من حيث الشبهة الموضوعية فمقتضى الأصل هو عدم كون الفتح باذن الإمام «ع»، ولا يكون هذا مثبتاً، فان الفتح محرز بالوجدان، وعدم كونه باذن الإمام محرز بالأصل، فيترتب الاثر على الموضوع المركب . نعم لو قلنا بأن الاثر ـ أعني كون المفتوح ملكا للمسلمين ـ يترتب على الفتح المستند الى إذن الامام «ع» كان الاصل مثبتاً . ونتمسك مع ذلك بالعدم الازلي، ونقول : إن الاصل عدم الاستناد .

وقد ذكرت وجوه للخروج عن الاصل المذكور . الوجه الأول : أن الفتوحات الاسلامية كلها كانت باذن الامام «ع» . وتدل على ذلك رواية الخصال (١) الدالة على أن عمر كان يشاور أمير المؤمنين (ع) في غوامض الامور، ومن الواضح أن الخروج الى الكفار، ودعائهم الى الاسلام من أعظم تلك الامور، بل لاأعظم منه .

ويرد على هذا الوجه أولا : أن الرواية ضعيفة السند فلا يصح الاعتماد عليها . وثانياً : أن عمر كان مستقلا في رأيه، ولم يشاور الامام في كثير من الامور المهمة بل في جميعها الراجعة الى الدين . وثالثاً : أن هذا الوجه إنما يجري في الاراضي التي فتحت في خلافة عمر ولا يجري في غيرها .

الوجه الثاني : أن الأئمة (ع) راضون بالفتوحات الواقعة في زمن خلفاء الجور، لكونها موجبة لقوة الاسلام وعظمته .

وفيه أن هذه الدعوى وإن كانت ممكنة في نفسها، إذ المناط في ذلك هو الكشف عن رضاء المعصوم (ع) بأي طريق كان، ولا موضوعية للاذن الصريح . ولكنها أخص من المدعى، فانه ليس كل فتح مرضياً للائمة حتى ما كان من الفتوح موجباً لكسر الاسلام وضعفه

ـ رسول الله (ص) ؟ فقال : إن امير المؤمنين (ع) قد سار في أهل العراق بسيرة فهي إمام لسائر الأرضين الخبر . صحيح . راجع ج ٢ ئل باب ٦٩ من يستحق الجزية من الجهاد ص ٤٣٨ ، وج ٦ الوافي باب ٤٠ الجزية ص ٤٩ .

(١) عن أبي جعفر (ع) أنه أتى يهودي أمير المؤمنين (ع) في منصرفه عن وقعة نهروان فسأله عن المواطن الممتحن بها بعد النبي (ص) وفيها يقول (ع) : (وأما الرابعة ياأخا اليهود فان القائم بعد صاحبه كان يشاورني في موارد الامور فيصدرها عن أمري ويناظرني في غوامضها فيمضيها عن رأي لا أعلمه أحداً ولا يعلمه أصحابي يناظره في ذلك غيري ولا يطمع في الامر بعده سواي فلما أتته منيته على فجأة بلا مرض كان قبله الحديث . ضعيفة راجع ج ٢ الخصال للصدوق (ره) أبواب السبعة ص ٢٠ .

الوجه الثالث : ماذكره المصنف من أنه (يمكن أن يقال بحمل الصادر من الغزاة من فتح البلاد على وجه الصحيح ، وهو كونه بأمر الامام) .

وفيه مضافا الى أن مورد حمل فعل المسلم على الصحة ماإذا كان الفعل ذا وجهين : الصلاح والفساد ، ودار الأمر بين حمله على الصحيح أو الفاسد فانه يحمل على الأول ، للقاعدة المذكورة ، وأما اذا كان كلا وجهي الفعل صحيحا كما في المقام فلا مورد لها أصلا ، فان الغزوات الواقعة إن كانت باذن الإمام «ع» فالغنائم للمسلمين ، وإلا فهي للإمام ، ولا شبهة أن كلا الوجهين صحيح ، فلا مورد لنفي أحدهما وإثبات الآخر بتلك القاعدة .

الشرط الثالث : أن تكون الاراضي المفتوحة محياة حال الفتح لتدخل في الغنائم ، ويخرج منها الخمس أولا على المشهور ، ويبقى الباقي للمسلمين . وإن كانت مواتاً حين الفتح فهي للإمام (ع) ، وقد أباحها للمسلمين .

ويدل على ذلك مضافا الى الشهرات والاجماعات المنقولة أمران ، الأول : أنه ورد في الشريعة المقدسة أن أموال الكفار الحربيين من الغنائم ، فيخرج منها الخمس ، ويبقى الباقي للمسلمين ، ولا شبهة أن هذا الحكم لايشمل أموال المسلمين المودعة عند الكفار ، أو المعارة لهم ، أو المغصوبة عندهم ، لأنها ليست من أموالهم ، وقد ثبت أيضا أن الاراضي الموات للإمام (ع) ، وقد أباحها للمسلمين ، أو لمن أحياها ولو كان كافراً . ونتيجة المقدمتين أن الأراضي المفتوحة إنما تكون ملكا للمسلمين اذا كانت محياة حال الفتح ، وإلا فهي للإمام (ع) .

الأمر الثاني : أن الاراضي كلها كانت بيد الكفار ، وقد أخذها المسلمون بالحرب ونحوه فلو لم تكن الموات من تلك الاراضي ملكا للامام (ع) لم يبق مورد للروايات الدالة على أن موات الارض للامام فتكون ملغاة . (وقد ذكرت هذه الاخبار في أبواب الانفال) .

قوله : (نعم لو ماتت المحياة حال الفتح فالظاهر بقاؤها على ملك المسلمين) . أقول : الاراضي الموات على ثلاثة أقسام ، الأول : ماكانت مواتاً في الأصل بحيث لم تكن محياة في وقت ما . الثاني : ماكانت محياة حال الفتح ، ثم ماتت بعد ولم يحيها أحد . الثالث : ماكانت مواتاً حال الفتح ، ثم أحياها أحد المسلمين ، ثم تركها فصارت مواتاً .

والظاهر أن هذه الأقسام كلها مشمولة للأخبار الدالة على أن الأراضي الموات كلها للإمام ضرورة صدق الميت بالفعل عليها من غير فرق بين ما كان ميتاً بالاصل أو بالعرض .

لايقال : الاراضي التي كانت محياة حال الفتح باقية في ملك المسلمين ، سواء عرضها الموت بعد ذلك أم لا ، كما أن كل أرض كانت موا ا حال الفتح ، ثم أحياها أحـ د فهي باقية في

ملك من أحياها وإن عرضها الموت بعد ذلك ، لأن خروجها بالموت عن ملكه يحتاج الى دليل ، ومع الاغضاء عن ذلك يرجع الى الاستصحاب .

فانه يقال : الاحكام المجعولة على الموضوعات المقدرة إنما تكون فعلية بفعلية موضوعاتها فاذا إنتفى الموضوع سقط الحكم عن الفعلية ، كما ينعدم المعلول بانعدام علته . ومن الواضح أن موضوع الملكية الفعلية حدوثا وبقاء فيما دل على أن من أحيي أرضاً فهي له إنما هو الارض مع قيد الحياة ، فاذا زالت الحياة زالت الملكية أيضا . فلا يشمل إطلاق ذلك لما بعد الموت أيضاً . واما الاستصحاب فهو محكوم بالاطلاقات الدالة على أن كل أرض ميت فهي للإمام (ع) مع أنه لايجري في الشبهات الحكمية ، كما حققناه في علم الاصول .

على أن شمول بعض الروايات ـ الدالة على أن موات الارض للإمام ـ للأراضي التي كانت محياة ثم ماتت بالعموم ، وشمول الروايات ـ الدالة على أن من أحيي أرضاً فهي له ـ لذلك بالاطلاق ، فيتعارضان بالعموم من وجه ، فيقدم ما كانت دلالته بالعموم على ما كانت دلالته بالإطلاق ، وقد حققنا ذلك في علم الاصول .

ثم إن الامور التي تثبت بها الحياة حال الفتح من الشياع المفيد للعلم وغيره مما قدمناه آنفاً يثبت بها الفتح عنوة . ومع الشك في ذلك يرجع الى الاصل .

ثم اذا علم إجمالا باشتمال الاراضي التي بيد أحد المسلمين على أرض محياة حال الفتح بأن كانت لأحد أراضي متعددة في نقاط العراق ، كالبصرة والكوفة وكربلا ، وعلم إجمالا باشتمالها على أرض محياة حال الفتح ـ فان ادعى من بيده الاراضي ملكية جميعها مع احتمال كونها له عومل معاملة المالك ، إذ يحتمل أن المحياة حال الفتح ماتت بعد ذلك ، ثم طرأت عليها الحياة ثانيا وإن لم يدع ملكية كلها ، أو بعضها رجع فيها الى حكام الشرع . إلا أنه لايوجد لهذه الصورة مصداق في الخارج .

ثم اذا أحرزنا كون أرض مفتوحة عنوة باذن الإمام (ع) وكانت محياة حال الفتح فانه لايمكن الحكم أيضا بكونها أرض خراج وملكا للمسلمين مع ثبوت اليد عليها ، لأنا نحتمل خروجها عن ملكهم بالشراء ونحوه . وعلى هذا فلا فائدة لتطويل البحث في المقام إذ لايترتب عليه أثر مهم . وقد تم الجزء الأول من كتاب مصباح الفقاهة في المعاملات بعون الله وحسن توفيقه ، ويتلوه الجزء الثاني انشاء الله . والحمد لله أولا وآخراً وظاهراً وباطناً ، وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين المعصومين ، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين الى يوم الدين . وكان الفراغ من ذلك صبيحة يوم الثلاثاء ١٦ ربيع الأول سنة ١٣٧٣ هـ .

فهرس الكتاب

الصفحة	الموضوع

الصفحة	الموضوع
٣٢٧	تنبيهات الغيبة .
٣٣٠	دواعي الغيبة .
٣٣١	كفارة الغيبة .
٣٣٦	مستثنيات الغيبة .
٣٣٦	جواز غيبة المتجاهر بالفسق .
٣٤٠	فروع المسألة .
٣٤٢	يجوز للمظلوم أن يتظلم وليس ذلك من الغيبة .
٣٤٦	لايجوز الغيبة بترك الأولى .
٣٤٧	نصح المستشير .
٣٥١	جواز الغيبة في مواضع الاستفتاء .
٣٥٣	جوازها لردع المغتاب عن المنكر .
٣٥٤	جوازها لحسم مادة الفساد .
٣٥٤	جواز جرح الشهود .
٣٥٥	جوازها لدفع الضرر عن المغتاب .
٣٥٦	جوازها بذكر الأوصاف الظاهرة .
٣٥٧	استماع الغيبة وحرمته .
٣٦١	لاملازمة بين حرمة الغيبة وحرمة استماعها .
٣٦٣	يحرم أن يكون الانسان ذا لسانين .
٣٦٤	حقوق الاخوان .
٣٦٨	القمار وحرمته .
٣٦٩	اللعب بالآلات المعدة للقمار بدون الرهن وحرمة ذلك .
٣٧٤	المراهنة على اللعب بغير الآلات المعدة للقمار وحرمة ذلك .
٣٧٧	ماورد في مواكلة الشاة .
٣٧٨	ماورد في قيّ الامام «ع» البيض الذي قامر به الغلام .
٣٧٩	المسابقة بغير رهان وحكمها .
٣٨١	القيادة وحرمتها .
٣٨٢	التعويل على القافة وترتيب الأثر على أقوالهم وحرمة ذلك .

ملاحظات

١ ـ قد عملنا في أوائل الكتاب بكتاب الجعفريات في مواضيع شتى . ولكن أشرنا الى جهالته في ص ١٠٩ .

٢ ـ قد اكتفينا (في أوائل الكتاب الى ص ٩٥) في الاشارة الى اعتبار الروايات بكلمة (الموثقة) ولم نلاحظ في ذلك اصطلاح علماء الرجال .

٣ ـ قد جعلنا الروايات وما يرجع اليها وكلمات أهل اللغة وفتاوى العامة في هامش الكتاب .

